

История буржуазной социологии XIX- начала XX века

Социология О. Конта

Социология Г. Спенсера

Натурализм в ранней буржуазной
социологии

Кризис эволюционизма
и антипозитивистская реакция
на рубеже XIX—XX вв.

Классики буржуазной социологии:

Ф. Теннис, Г. Зиммель,

Э. Дюркгейм, М. Вебер, В. Парето

История
буржуазной
социологии
XIX^{ого} начала XX века

В книге критически анализируется с марксистских позиций идейно-теоретическое содержание основных школ и концепций буржуазной социологии в ранний период ее развития, рассматриваются идеи классиков буржуазной социологии Ф. Тенниса, Г. Зиммеля, Э. Дюркгейма, М. Вебера, В. Парето, дается краткий очерк влияния марксистской социальной мысли на развитие буржуазной социологии XIX в.

Академия наук СССР
Институт социологических исследований

История
буржуазной
социологии
XIX - начала XX века



Издательство «Наука»

Москва

1979

Ответственный редактор
доктор философских наук
И. С. Қон

История буржуазной социологии XIX — начала XX века

Утверждено к печати Институтом социологических исследований АН СССР

Редактор *Н. М. Дмитриева*. Художественный редактор *И. В. Разина*
Технический редактор *И. Н. Жмуркина*.
Корректоры *Е. Н. Белоусова, В. А. Шварцер*

ИБ № 15468

Сдано в набор 29.01.79. Подписано к печати 18.04.79. Т-09014. Формат 60×84¹/₁₆.
Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. печ. л. 19,99.
Уч.-изд. л. 21,6. Тираж 6400 экз. Тип. зак. 4473. Цена 1 р. 60 к.

Издательство «Наука» 117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90
2-я типография издательства «Наука» 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 10

И 10505—136 79.262. 0303020000.
042(02)—79

© Издательство «Наука», 1979 г.

Введение

История любой науки — необходимый элемент ее самоосознания. Проследивая историческое развитие своей дисциплины, ученые глубже понимают ее современное состояние, противоречия и проблемы. Неудивительно, что по мере развития науки растет и интерес к ее истории. Это полностью относится и к социологии.

В отличие от естественных наук для социологии собственная история — не побочный вопрос, а содержательная проблема, исследуемая теми же методологическими средствами, вплоть до количественных процедур, что и другие социальные проблемы [3, с. 164].

В последние двадцать лет удельный вес историко-социологических исследований в общей массе социологической литературы значительно повысился. Расширилась и их тематика. Наряду с историей социологической теории возникла история эмпирических социальных исследований. Больше внимания стали уделять истории институционализации социологии, изучению ее социальных функций и ее взаимоотношений с другими науками. В 1970 г. на VII Всемирном социологическом конгрессе по инициативе советских ученых в рамках Международной социологической ассоциации был создан Исследовательский комитет по истории социологии, в состав которого вошли многие видные социологи. В 1978 г. в США начал издаваться специальный журнал по истории социологии. Вопросы истории социологии занимают заметное место в работе международных социологических конгрессов и симпозиумов по истории науки.

Однако разработка научной истории социологии сопряжена с большими трудностями. История любой науки включает в себя историю становления ее предмета, методов, понятийного аппарата, внутренней логической структуры, сферы практического при-

менения, ее институционализации, взаимоотношений с другими дисциплинами, а также соотношение разных школ и течений в самой науке. Но междисциплинарные границы подвижны и изменчивы. Даже сегодня предмет социологии определяют не совсем одинаково. Тем более невозможно такое единство на протяжении всей истории науки. Дело не просто в дефинициях и нюансах. Социология всегда была и остается полем острой идейной борьбы, прежде всего борьбы между марксизмом и различными буржуазными теориями. Идеологические и теоретические установки автора, его понимание современного состояния социологии неизбежно влияют и на его исторические концепции. Сами принципы построения и периодизации истории социологии у разных авторов весьма различны.

Не вдаваясь в историографию истории социологии, которая еще ждет своего исследователя, можно перечислить ряд принципов, лежащих в основе историко-социологических курсов и монографий.

1. Простое изложение взглядов различных социологов и школ в хронологической последовательности с минимальным содержанием анализом [18].

2. Организация материала по пространственно-хронологическому принципу, т. е. по отдельным странам и периодам [28, 30].

3. Рассмотрение социологических идей и теорий как аспекта и элемента более широкой истории общественно-политической мысли, на фоне изменения социально-экономических, политических и идеологических отношений [17, 39].

4. История преемственности и развития социологической теории как специализированной системы знания, причем разные течения социологической мысли рассматриваются либо как стадии формирования и подготовки собственной концепции автора [34, 37], либо как альтернативные и взаимодополнительные потоки [15, 16, 29, 36, 38].

5. История формирования или проявления в социологии какой-то определенной, достаточно общей философской ориентации, например позитивизма [6, 25].

6. История эволюции каких-то фундаментальных социологических категорий, содержание и функции которых меняются на разных стадиях развития общества [32].

7. Серия монографических очерков, посвященных отдельным выдающимся социологам прошлого, каждый из которых рассматривается в связи с особенностями его эпохи, личности и научной деятельности, а также в определенной исторической перспективе [21, 23, 35].

8. Серия очерков, посвященных отдельным, наиболее важным конкретным исследованиям, в которых прослеживается эволюция взаимосвязи теоретических концепций и эмпирических методов исследования [27].

9. Биографический подход, при котором содержание социологических концепций выводится из индивидуальных особенностей и жизненного опыта социолога [31].

10. История эмпирических социальных исследований с упором на развитие методологии и техники исследования [26, 33].

11. История институционализации социологии, ее превращения в университетскую дисциплину, формирования и развития научных учреждений, кафедр, журналов и т. д. [20, 22].

12. Ретроспективный анализ некоторых важнейших современных проблем, как они ставились крупнейшими социологами прошлого [19].

В какой-то степени все эти подходы взаимодополняют друг друга, представляя разные точки зрения на один и тот же предмет. Нередко они даже объединяются в одной и той же работе, особенно в общих курсах. Но формальные вопросы структуры и изложения материала тесно связаны также с содержательными проблемами и различным пониманием предмета и общих тенденций развития социологии.

В трудах буржуазных ученых по истории социологии часто проявляется отсутствие историзма, субъективизм в оценках и отборе материала, стремление приглушить или завуалировать классово-идеологический смысл рассматриваемых теорий, и в особенности неправильная трактовка марксизма. Так, в старых курсах истории социологии марксизму обычно отводили лишь несколько страниц, написанных к тому же в критическо-пренебрежительном тоне. В последние годы в связи с общим ростом влияния марксизма мало кто из буржуазных ученых решается отрицать значение социологического наследия К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина. Однако история борьбы марксистской и буржуазной социологии часто изображается упрощенно и искаженно, многие положения, впервые сформулированные классиками марксизма, злонамеренно или по незнанию приписываются другим авторам, поэтому разработка марксистско-ленинской концепции истории социологии имеет не только теоретическое и просветительное, но и важное идеологическое значение.

Принципиальные основы концепции истории социологии содержатся в классических работах К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина, посвященных истории общественной мысли и критике современных им идейных школ и течений. Значительный вклад в эту концепцию внесли также Г. В. Плеханов, А. Лабрио-

ла и другие теоретики марксизма конца XIX — начала XX в. Эта работа была продолжена в советском обществоведении 20—30-х годов, когда были опубликованы важные критические статьи о таких крупных буржуазных социологах, как Эмиль Дюркгейм, Макс Вебер и др. Существенный вклад в разработку истории социологии внесли историки философии и общественно-политической мысли [2, 5, 8, 11, 13].

С превращением социологии в самостоятельную науку тематика историко-социологических исследований заметно расширилась и обогатилась. Наряду с трудами общего характера [6, 9] появились монографические исследования об отдельных социологах прошлого [10], ряд тематических сборников и работ по истории отдельных отраслей социологии [4, 7]. Многие историко-социологические статьи опубликованы в «Философской энциклопедии». Началась систематическая разработка истории марксистской социологии и истории социологии в России [12, 14]. Существенно продвинулось вперед и изучение истории близких к социологии дисциплин — политэкономии, психологии, истории и этнографии. Широко развернулись историко-социологические исследования в социалистических странах.

Не стремясь охватить все проблемы истории социологии этого большого и сложного периода, авторы хотели дать читателю представление об основных направлениях и тенденциях развития немарксистской социологии, без чего непонятны ее дальнейшая эволюция и современное состояние.

Книга подготовлена в Отделе теории и истории социологии Института социологических исследований АН СССР авторским коллективом под руководством доктора философских наук профессора И. С. Кона. Главы первая, пятая, седьмая, введение и заключение написаны И. С. Коном, главы вторая, десятая и двенадцатая — Е. В. Осиповой, третья — И. С. Коном, четвертая — А. Б. Гофманом и А. Д. Ковалевым, шестая — М. С. Ковалевой, восьмая и девятая — Л. Г. Иониным, одиннадцатая — П. П. Гайденко.

Именной указатель составлен М. С. Ковалевой.

Научно-вспомогательная работа выполнена М. С. Ковалевой.

Литература

1. Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 18.
2. Богомолов А. С. Идея развития в буржуазной философии XIX и XX веков. М., 1962.
3. Голосенко И. А. История социологии как научная проблема: Анализ главных подходов в зарубежных исследованиях. — Социол. исслед., 1976, № 1.
4. Из истории буржуазной социологии XIX—XX веков. М., 1968.
5. История философии. М., 1957—1965. — Т. 1—6.

6. Кон И. С. Позитивизм в социологии. Л., 1964.
7. Лашук Л. П. Введение в историческую социологию. М., 1977, вып. 1.
8. Нарский И. С. Очерки по истории позитивизма. М., 1960.
9. Осипов Г. В. Современная буржуазная социология. М., 1964.
10. Осипова Е. В. Социология Эмиля Дюркгейма. М., 1977.
11. Позитивизм и наука: Критический очерк. М., 1975.
12. Социологическая мысль в России: Очерки немарксистской социологии последней трети XIX—начала XX века. Л., 1978.
13. Францов Г. П. Исторические пути социальной мысли. М., 1965.
14. Чагин Б. А. Очерк истории социологической мысли в СССР. Л., 1971.
15. Abel T. Foundation of Sociological Theory. N. Y., 1970.
16. Aron R. Les Etapes de la pensée sociologique. Paris, 1968.
17. Becker H., Barnes H. E. Social Thought from Lore to Science. 3rd ed. N. Y., 1961.— Vol. 3.
18. Bogardus E. S. The Development of Social Thought. 4th ed. N. Y., 1960.
19. Cavalli L. Il mutamento sociale. Bologna, 1970.
20. Clark T. N. Prophets and Patrons. The French University and the Emergence of the Social Sciences. Cambridge (Mass.), s. a.
21. Coser L. Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context. 2nd ed. N. Y., 1977.
22. The Establishment of Empirical Sociology: Studies in Continuity, Discontinuity and Institutionalization/Ed. A. Oberschall; Foreword P. F. Lazarsfeld. N. Y., 1972.
23. Ferrarotti F. Il pensiero sociologico da Auguste Comte a Max Horkheimer. Roma, 1974.
24. Giddens A. Capitalism and Modern Social Theory. Cambridge, 1971.
25. Giddens A. Positivism and Sociology. London, 1974.
26. Lecuyer B., Oberschall A. R. Sociology: Early History of Social Research.— In: International Encyclopedia of the Social Sciences. N. Y., 1968, vol. 15, p. 36—52.
27. Madge J. The Origins of Scientific Sociology. N. Y., 1964.
28. Maus H. A Short History of Sociology. London, 1962.
29. Martindale D. The Nature and Types of Sociological Theory. N. Y., 1960.
30. Mitchell D. A Hundred Years of Sociology. Chicago, 1968.
31. Mitzman A. The Iron Cage: A Historical Interpretation of Max Weber. N. Y., 1970.
32. Nisbet R. A. The Sociological Tradition. N. Y., 1966.
33. Oberschall A. Empirical Social Research in Germany 1848—1914. The Hague, 1965.
34. Parsons T. The Structure of Social Action. 2nd ed. N. Y., 1949.
35. Poggi G. Images of Society: Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim. Stanford, 1972.
36. Sczapański J. Sociologia: Rozwój problematyki i metod. Warszawa, 1969.
37. Sorokin P. A. Contemporary Sociological Theories. N. Y., 1928.
38. Timasheff N. S. Sociological Theory, Its Nature and Growth. 3rd ed. N. Y., 1967.
39. Zeitlin I. M. Ideology and the Development of Sociological theory. Englewood Cliffs (N. J.), 1968.

Глава первая

От социальной философии к социологии

1. Идеино-теоретические предпосылки социологического знания

Социология как самостоятельная наука о закономерностях развития и функционирования социальных систем возникла в середине XIX в. не потому, что появился новый объект исследования, а потому, что в других общественных науках возникли проблемы, которые невозможно было решать традиционными способами и в пределах существовавшей системы знания.

Социологическое видение мира (или социологический стиль мышления) предполагает, во-первых, взгляд на общество как некое системное целое, функционирующее и развивающееся по своим собственным законам, «а не как нечто механически сцепленное и допускающее поэтому всякие произвольные комбинации отдельных общественных элементов» [2, т. 1, с. 165]; во-вторых, осознанную установку на изучение реально существующих общественных отношений в отличие от утопического конструирования идеального общественного строя; в-третьих, опору на эмпирические методы исследования (хотя понимание этих методов может быть различно) в противоположность умозрительным философским построениям.

Элементы такого подхода складывались постепенно, в рамках социальной философии и философии истории нового времени, а также по мере развития эмпирических социальных исследований и дифференциации общественных и гуманитарных наук, причем сильное воздействие на этот процесс оказывал отмеченный В. И. Лениным могущественный ток к обществоведению от естествознания [2, т. 25, с. 41].

Проблема общества как системы ставилась уже теориями «социальной физики» XVII в. (см. подробнее: [6]). Поскольку об-

щество представлялось частью природы, обществоведение становилось методологически частью естествознания. Если звездный мир изображался в этих теориях как механическое взаимодействие небесных тел, то и общество рассматривалось как своего рода астрономическая система индивидов, связанных социальным притяжением и отталкиванием.

«Естественная теория общества» была рационалистической. Ее цель не описание социальных фактов, а их сведение к небольшому числу имманентных природе (в том числе природе человека) общих законов, достоверность которых не вызывала сомнений. Взяв за образец науки математику (геометрический метод), астрономию и механику, мыслители XVII в. стремились к широким дедуктивным построениям и с пренебрежением относились не только к истории, но и к социальной статистике, которая в это время делала первые значительные успехи.

Социальная философия XVIII в., ориентировавшаяся не на астрономию и геометрию, а на ньютоновскую физику, была уже не столь механистична и более осторожна в своих обобщениях.

Средневековая философия и ее идейные наследники — романтики-традиционалисты — представляли общество как органическое целое, как общину, в которой социально-экономические связи неотделимы от моральных, персонифицированы и освящены традицией и религией. Просветители противопоставляли этому идеализированному образу средневековой «общинности» «механическую» модель общества, основанного на разделении труда и рациональном обмене между индивидами. Уподобление общества машине, составлявшее своего рода структурный эквивалент философско-исторических робинзонад, было наивно и в конечном счете идеалистично. Но оно открывало возможность аналитического вычленения и уяснения реальных функций отдельных социальных институтов и подсистем (государства, права, экономики, культуры), которые в «органической» модели были едва различимы.

Прежде всего проясняется различие между обществом и государством. Первый шаг в этом направлении сделали уже теоретики «естественного права» и договорного происхождения государства. При всей идеалистичности их взглядов разграничение «естественной» социальной структуры и «искусственных» правовых установлений открывало путь к пониманию независимости хозяйственно-экономической жизни от политики.

Английские материалисты XVII в. (Томас Гоббс, Джон Локк), шотландские моралисты (Дэвид Юм, Адам Смит, Адам Фергюсон и др.) и французские материалисты XVIII в. (Поль-Анри Гольбах, Клод-Адриан Гельвеций) единодушно считали челове-

ческое поведение принципиально эгоистическим, направленным на достижение какой-то личной пользы. Но от сведения мотивов социального поведения лица или группы к интересам последних до установления зависимости этих интересов от реального социально-экономического положения лица и группы всего лишь один шаг. Тезис о столкновении социальных интересов логически приводил к выводу о принципиальной несовместимости осознанных мотивов индивидуальных действий и их общественных результатов. Шотландские моралисты подчеркивают, что социальное поведение людей, не говоря уже о его результатах, в решающей степени управляется внерациональными, инстинктивными силами и влечениями и что поступки людей, переплетаясь и сталкиваясь, порождают совершенно непредвидимые и неожиданные для всех участников этого взаимодействия результаты. Отсюда вытекает, что структура и динамика социального целого могут быть объяснены без их соотнесения с сознанием составляющих это целое индивидов, включая и политиков. В итоге сам постулат «общественного договора», необходимый для осознания человеческой (а не божественной) природы власти, становится излишним и подвергается резкой критике.

Физиократы, благодаря которым «политическая экономия... превратилась в особую науку» [1, т. 3, с. 413], сознательно исходят из принципа автономии экономической жизни по отношению к праву, полагая, что стихийная игра экономических сил вернее и надежнее приводит к общепользным результатам, чем административно-бюрократические мероприятия.

Прояснение значения экономических отношений собственности вплотную подводит социальную мысль, начиная уже с Жан Жака Руссо, к проблеме классовых различий и функциональной роли социального неравенства. Английские экономисты-классики выводят социальное разделение общества из общественного разделения труда. Уже в конце XVIII в. входит в употребление понятие «класс», не совпадающее с до тех пор принятым понятием «сословие». Французские историки эпохи Реставрации, особенно Огюстен Тьерри, сделали популярным понятие классовой борьбы. Хотя новые термины еще не имели того строгого значения, которое они получили в марксизме, они явно подразумевали новую социальную структуру, основанную в первую очередь на имущественных различиях в отличие от средневековой сословности.

«Реальный» мир стихийно складывающихся общественных отношений в отличие от мира политических и правовых институтов получил наименование гражданского общества. Терминологически это было связано с традиционным различием гражданского

(частного) и публичного права. Но уже Гегель рассматривал эту проблему глубже, видя гражданское общество одновременно и единым (так как ни один индивид не может в таком обществе обойтись без других), и раздробленным, раздираемым противоречивыми эгоистическими интересами. И поскольку Гегель подчеркивал, что резкое противопоставление гражданского общества политическому свойственно не всякой, а лишь «современной» эпохе, этот термин приобрел также и исторический смысл, обозначая, с одной стороны, определенную *сферу*, часть социального целого, а с другой — буржуазное общество как *этап* исторического развития.

Очень важными достижениями философии XVIII в. были принятая Джанбаттиста Вико попытка концептуального разграничения общества и культуры, а также разработанная просветителями идея прогресса.

Просветительские теории прогресса, сыгравшие роль идеологического обоснования буржуазной эпохи, во многом подготовили эволюционистские схемы XIX в. Но линейная концепция общественного развития нередко принимала откровенно телеологический характер: цель, постулируемая философом, фактически играла роль провидения. Кроме того, констатация глубоких социальных перемен сплошь и рядом уживалась с принципом неизменности «человеческой природы», трактуемой в антропологическом духе.

В применении к *историческому* материалу идея «вечных и неизменных» законов была наиболее шаткой. Попытки объяснить одной и той же формулой и общую *структуру* общества, и его конкретное *состояние* в определенный момент времени неизбежно терпели крах, а отождествление понятий социального изменения, развития и прогресса создавало иллюзию движения истории по заранее намеченному маршруту.

Таким образом, хотя социальная философия нового времени разрабатывала важные теоретические проблемы, ее построения оставались умозрительными и неконкретными. Однако параллельно спекулятивной философии истории в XVII—XVIII вв. начинают развиваться эмпирические социальные исследования, прежде всего социальная статистика. Вырастая из практических нужд управления, эти исследования первоначально были локальными, несовершенными по методам и неодинаковыми в разных странах [7]. Но постепенно они набирают размах и силу. Во Франции разрабатывается техника массовых статистических опросов и хозяйственных переписей. Английские «политические арифметики» XVII в. Уильям Петти, Джон Граунт, Грегори Кинг и Эдмунд Галлей заложили основы современной демографии и

выработали методы количественного исследования социальных закономерностей.

Рассматриваемые порознь, эмпирические исследования XVII—XVIII вв. кажутся лишь описательными, лишенными общей теоретической базы. Но за неимением социологической теории эти исследователи опирались на естественнонаучные и общеполитические концепции. Характерно, что в числе родоначальников эмпирической социологии были многие выдающиеся естествоиспытатели (например: Галлей, Лаплас, Бюффон, Лавуазье), изучение ими социальных процессов было органически связано с их естественнонаучной деятельностью.

Эти ученые в исследовании социальных проблем не просто «применяли» готовые методы, разработанные в естественных науках: многие общенаучные методы и теории разрабатывались именно на социальном материале. Так, работа Лапласа «Философские очерки о вероятностях» (1795 г.) была в значительной мере результатом социально-демографических исследований самого Лапласа и других ученых. Стремление вывести строгую количественную формулу роста народонаселения в немалой степени объясняет и популярность «Очерка о народонаселении» (1798 г.) Томаса Роберта Мальтуса, несмотря на явную реакционность и несостоятельность его теорий.

Кроме социальной статистики, важное значение для социологии имело развитие в конце XVIII — начале XIX в. этнографических исследований. Начиная с эпохи великих географических открытий, рассказы о путешествиях и жизни заморских народов были любимейшим чтением образованных людей в Европе. Но в этих повествованиях правда тесно переплеталась с вымыслом. Для первых историков, путешественников или колонистов открывавшийся им «мир дикарей» был не столько предметом изучения, сколько объектом воздействия. Однако просветительские теории «естественного человека» стимулируют все более активное сопоставление «цивилизованных» нравов с «дикими»; дикарь «представляется теперь первобытным человеком, в котором европеец может узнать черты своей собственной истории» [3, с. 254].

В середине XVIII в. слово «антропология» еще принадлежало лексикону анатомии и обозначало «изучение человеческого тела». Но уже Бюффон определяет антропологию как общую науку о человеке, включая в нее языкознание, культуроведение и т. д.

В XVIII в. делаются первые попытки *систематического* описания и сравнения образа жизни разных народов, часто с историческим уклоном (Жозеф Лафито, Жан-Николя Деменье, Франсуа Вольней). В результате спекулятивные философские построения

ния то и дело сталкиваются с проверенными и зафиксированными научными фактами, показывающими сложность проблемы единства и многообразия человеческой культуры.

Сравнительно-исторический метод применяется не только при изучении «примитивных» народов, но и в юриспруденции, фольклористике, языкознании.

В начале XIX в. спекулятивной социальной философии всюду противопоставляется идея научного, «положительного» исследования. Ускоряется и сам процесс дифференциации и «отпочкования» научных дисциплин. Вслед за юриспруденцией и историей от философии отделяются политэкономия, этнография, статистика, языкознание. Это служит образцом и прецедентом для возникновения новых дисциплин и вместе с тем усиливает потребность в каком-то новом интеллектуальном синтезе, в обобщающей, но вместе с тем нефилософской (в смысле: неспекулятивной) науке о человеке и обществе.

2. Социально-классовые предпосылки социологии

Рождение социологии было также связано с определенным социальным заказом. Подобно тому как социальная философия просветителей отражала процесс разрушения феодальных порядков и зарождения нового, буржуазного общества, которое она во многом предвосхищала, социология возникает как отражение внутренних антагонизмов капиталистического общества и порожденной ими общественно-политической борьбы.

Начало XIX в.— период не только бурного роста капитализма, но и первого явного проявления его противоречий. Рост промышленности и городов сопровождался массовым разорением крестьян, ремесленников, мелких собственников. Исключительно тяжелые условия фабричного труда и быта рабочих резко контрастировали с ростом богатства буржуазии, вызывая обострение классовой борьбы. Восстание лионских ткачей во Франции, луддитское движение в Англии, позже чартизм свидетельствовали о выходе на историческую арену нового общественного класса — пролетариата. Разочарование в результатах буржуазной революции и возведенном ею «царстве Разума» охватило и широкие слои интеллигенции. Утраченные иллюзии сменились горьким скепсисом, усилилась потребность в реалистическом анализе и оценке существующего общества, его прошлого, настоящего и будущего.

Способ этого анализа зависит от классовой позиции мыслителя. В первой трети XIX в. в общественно-политической мысли За-

падной Европы четко вырисовываются три главные ориентации и соответственно три группы мыслителей: консерваторы-традиционалисты, буржуазные либералы-утилитаристы и утопические социалисты, которые не только воплощают разные интеллектуальные традиции, но и выражают интересы разных общественных классов.

Консерваторы-традиционалисты (их называют также реакционными романтиками) — такие, как Эдмунд Берк (1729—1797), Луи де Бональд (1754—1840), Жозеф де Местр (1754—1821) и др., — занимают откровенно негативную позицию по отношению к французской революции 1789 г. и ее результатам. Послереволюционное развитие ассоциируется у них с хаосом и разрушением, которым они противопоставляют идеализированную гармонию и порядок феодального средневековья, предреволюционных времен. Отсюда их полемика с идеями просветителей и специфическая теория общества (подробнее об этом см.: [8, р. 54—55]).

В противоположность индивидуализму и социальному номинализму просветителей, считавших общество результатом взаимоотношений между индивидами, традиционалисты рассматривают общество как органическое целое, имеющее собственные внутренние законы, коренящиеся в его глубокоом прошлом. Общество не только исторически предшествует индивиду, но и нравственно стоит выше него; существование человека принципиально невозможно вне общества, которое в прямом смысле слова формирует его только для своих собственных целей. Общество состоит не из индивидов, а из отношений и институтов, в которых каждому человеку отведена определенная функция или роль. Поскольку все части этого целого органически взаимосвязаны и взаимозависимы, изменение любой из них неизбежно подрывает устойчивость всей социальной системы.

В основе функций социальных институтов лежит удовлетворение фундаментальных и неизменных человеческих нужд. Поэтому разрушение или ослабление деятельности любого социального института неизбежно вызывает расстройство и дезорганизацию соответствующих функций. Если социальная функция какого-либо учреждения или верования представляется вредной, это ничего не доказывает. Даже предрассудки подчас выполняют полезную социальную роль, сплачивая группу, укрепляя у ее членов ощущение надежности. Особенно необходимо для стабильности общества поддержание таких групп и институтов, посредством которых индивид связан с другими людьми и обществом как целым. Урбанизация, индустриализация и торговля, подрывающие эти традиционные основы социального бытия, ведут

не к более высоким формам социальной организации, а к социальной и моральной дезинтеграции.

Реакционный идеологический смысл этой концепции, дававшей ретроспективное оправдание и обоснование любым «историческим» установлениям, очевиден. Но бесспорно и то, что традиционалисты предвосхитили многие позднейшие социологические концепции, направленные на выяснение внутренней взаимосвязи социального целого.

Если традиционалисты рассматривают общество как органическое целое, которое необходимо познать, чтобы лучше к нему приспособиться, то буржуазные либералы видят в нем «искусственное тело», более или менее механический агрегат частей, который может быть изменен и усовершенствован сознательной деятельностью людей. Если не онтологически, то методологически приоритет определенно отдается индивиду. Методологический индивидуализм был тесно связан с программой *laissez-faire* (свободного предпринимательства), направленной против цеховой регламентации, феодально-бюрократического самоуправления и т. п. Существование любого социального института оправдывается только его пользой.

Но чью именно пользу следует класть во главу угла при оценке социальных институтов? Пользу общества? Или отдельного индивида? Или каких-то определенных социальных групп, классов? Пока буржуазия была революционным классом, объективно выражавшим интересы большинства населения, эти вопросы были не столь насущными. Гольбах и Гельвеций еще могли полагать, что правильно понятый личный интерес автоматически включает заботу о социальном целом. Но английские авторы, ближе наблюдавшие становление и развитие капиталистических отношений, уже в XVIII в. видели противоречивость этого развития.

Дальнейшее развитие капитализма способствовало поляризации классовых позиций ученых. В теориях английских утилитаристов Иеремии Бентама (1748—1832) и Джеймса Милля (1773—1836) общественный интерес полностью сводится к сумме частных интересов, а «буржуазия выступает уже не в качестве особого класса, а в качестве того класса, условия существования которого являются условиями существования всего общества» [1, т. 3, с. 413]. Для Бентама общество — это фиктивное тело, состоящее из индивидуальных лиц, которые рассматриваются как составляющие его члены. Выдвигая в качестве общего этического закона принцип обеспечения максимального блага для максимального числа людей, Бентам вместе с тем считал социально нормальным и морально приемлемым такое положение,

когда стремятся к достижению собственных интересов, даже если это сопряжено с вредом для других. Утилитаристская доктрина превратилась «в простую апологию существующего, в доказывание того, что при данных условиях теперешние отношения людей друг к другу являются-де наиболее выгодными и наиболее общепользовными» [1, т. 3, с. 414]. Признавая возможность частичного усовершенствования, реформирования существующего общества, буржуазный либерализм решительно выступает против всяких новшеств революционного характера, и идея социальной эволюции из средства осуждения феодализма становится средством оправдания уже победившего капитализма.

Но социальное мышление развивалось не только в рамках и на базе буржуазной идеологии. Утопический социализм Анри де Сен-Симона, Шарля Фурье, Роберта Оуэна также базировался на определенной социальной философии, знаменем которой были требования «научности», «трезвости» и «позитивности». Особенно важны в этом плане труды Сен-Симона (1760—1825).

В своем «Очерке науки о человеке» (1813 г.), во многом предварившем пути развития социальной мысли, Сен-Симон отмечал, что «наука о человеке до сих пор была лишь гадательной наукой», и предлагал возвести ее «на степень наук, основанных на наблюдении» [5, с. 167—168], «сообщить науке о человеке позитивный характер, основывая ее на наблюдениях и разрабатывая методы, употребляемые в других отраслях физики» [Там же, с. 201]. В противовес спекулятивным философским построениям он предлагает заняться «установлением последовательных рядов фактов, будучи убежден, что это единственно прочная часть наших знаний» [Там же, с. 153].

Но утопический социализм принципиально несовместим с научным исследованием. «Прежний социализм, хотя и критиковал существующий капиталистический способ производства и его последствия, но он не мог объяснить его, а следовательно, и справиться с ним,— он мог лишь просто объявить его никуда не годным. Чем более возмущался он неизбежной при этом способе производства эксплуатацией рабочего класса, тем менее был он в состоянии ясно указать, в чем состоит эта эксплуатация и как она возникает» [1, т. 19, с. 209].

Настоящий переворот в науке об обществе, положивший основание научной социологии, был осуществлен К. Марксом и Ф. Энгельсом. «Как Дарвин положил конец воззрению на виды животных и растений, как на ничем не связанные, случайные, „богом созданные“ и неизменяемые, и впервые поставил биологию на вполне научную почву, установив изменяемость видов и преемственность между ними,— так и Маркс положил конец воззре-

нию на общество, как на механический агрегат индивидов, допускающий всякие изменения по воле начальства (или, все равно, по воле общества и правительства), возникающий и изменяющийся случайно, и впервые поставил социологию на научную почву, установив понятие общественно-экономической формации, как совокупности данных производственных отношений, установив, что развитие таких формаций есть естественно-исторический процесс» [2, т. 1, с. 139].

Отмеченное В. И. Лениным сходство теорий Маркса и Дарвина заключалось в том, что обе они выступали, с одной стороны, как теории *исторического* развития природы и общества, а с другой — как теории *функционирования систем* [4, с. 67].

Материалистическое понимание истории с самого начала было враждебно спекулятивным философско-историческим конструкциям; оно развивалось в теснейшей связи с изучением конкретных социальных процессов и истории общества. «Мы хотим строить все наше изложение на одних только *фактах* и стараемся только, по мере сил, выразить эти факты в обобщенной форме», — писал К. Маркс [1, т. 1, с. 199]. Но чисто описательные исследования так же мало его удовлетворяли, как и отвлеченная метафизика. Грубый эмпиризм сам легко «превращается в ложную метафизику, в схоластику, которая делает мучительные усилия, чтобы вывести неопровержимые эмпирические явления непосредственно, путем простой формальной абстракции, из общего закона или же чтобы хитроумно подогнать их под этот закон», — писал К. Маркс в «Капитале» [1, т. 26, ч. I, с. 64].

Отвергая типичную для идеалистической философии реификацию «социальных сил» и «сущностей», К. Маркс подчеркивал, что люди являются одновременно и актерами, и авторами своей всемирно-исторической драмы и что структура общества совпадает в этом смысле со структурой их совокупной деятельности. Но это не отдельно взятые абстрактные индивиды, фигурировавшие в робинзонадах XVIII в., а индивиды, находящиеся в определенной исторически конкретной системе общественных отношений.

Понимание общества как целостной, закономерной, внутренне связанной системы влечет за собой принцип *объективного* научного исследования: «...задача заключается уже не в том, чтобы сконструировать возможно более совершенную систему общества, а в том, чтобы исследовать историко-экономический процесс, необходимым следствием которого явились названные классы с их взаимной борьбой, и чтобы в экономическом положении, созданном этим процессом, найти средства для разрешения конфликта» [1, т. 19, с. 209]. Но в противоположность тра-

диционалистскому и позитивистскому преклонению перед «дан-ным», включая «целостность» социальной системы, К. Маркс прежде всего фиксирует ее внутренние противоречия. Стабильность социальной системы, описываемая в структурных терминах,— лишь момент более общего процесса исторического развития. Любая системная модель общества требует исторической конкретизации, и нельзя понять законы развития и функционирования конкретного общества, «пользуясь универсальной отмычкой в виде какой-нибудь общей историко-философской теории, наивысшая добродетель которой состоит в ее надысторичности» [1, т. 19, с. 121].

Подчеркивая ведущую роль материального производства в развитии общества, К. Маркс вместе с тем далек от теории социального автоматизма. Речь идет не просто о признании «обратного воздействия» идей на экономику. Выводя социальное разделение общества, его классовую структуру из экономики, прежде всего из отношений собственности, К. Маркс показывает, что эта детерминация неоднозначна, что одной и той же социальной системе присущи разные потенции развития, которые проявляются в интересах и реализуются в деятельности разных общественных классов. Признание классовой борьбы движущей силой истории выводит социологическую теорию за рамки структурно-функциональных отношений между отдельными социальными институтами и нормами, выдвигая на первый план проблему *субъекта социального действия* и оценки его реальных возможностей. Социология становится, таким образом, элементом и теоретическим фундаментом научного социализма.

Называя материалистическое понимание истории «синонимом общественной науки», В. И. Ленин писал, что «эта гипотеза впервые создала возможность *научной социологии*» [2, т. 1, с. 138, 140]. Принципы материалистического понимания истории были блестяще применены К. Марксом и Ф. Энгельсом в исследовании капиталистического общества в целом, а также ряда частных социальных объектов. «Теперь,— писал В. И. Ленин,— со времени появления «Капитала» — материалистическое понимание истории уже не гипотеза, а научно доказанное положение...» [Там же, с. 139, 140].

Отдельные стороны социологической концепции К. Маркса и Ф. Энгельса получили дальнейшее развитие и конкретизацию в трудах Г. В. Плеханова, А. Бебеля, раннего К. Каутского, А. Лабриолы. Колоссальный вклад в марксистскую социологию был внесен В. И. Лениным.

Однако как теоретико-методологические, так и идеологические установки марксистской социологии, ее открытая, последова-

тельная партийность были неприемлемы для идеологов буржуазии. Вместе с тем господствующий класс нуждался в определенной дозе социологического реализма для объяснения социальных процессов и в конкретной эмпирической информации о разных сторонах общественной жизни, так как без этого становилось все труднее управлять обществом. Но социологические теории, в которых нуждалась буржуазия, должны были не ставить под угрозу коренные устои капиталистических порядков. Социология создавалась как *альтернатива* социализму. Ее философско-методологической базой стал позитивизм.

Литература

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд.— Т. 1, 3, 19, 26, ч. I.
2. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч.—Т. 1, 25.
3. *Дюше М.* Мир цивилизации и мир дикарей в эпоху Просвещения.— В кн.: *Век Просвещения.* М., 1970.
4. *Кузьмин В. П.* Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1976.
5. *Сен-Симон А.* Избр. соч. М., 1948.—Т. 1.
6. *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Киев, 1917.— Т. 2.
7. *Lecuyer B., Oberschall A.* The Early History of Social Research.— In: *International Encyclopedia of the Social Sciences.* N. Y., 1968, vol. 15, p. 36—53.
8. *Zeitlin J. M.* Ideology and the Development of Sociological Theory. Englewood Cliffs (N. J.), 1968.

Глава вторая

Огюст Конт

и возникновение позитивистской социологии

1. Конт и его время

Родоначальник позитивизма в философии и социологии Огюст Конт родился в Монпелье в 1798 г. в семье чиновника. Первая половина XIX в. — чрезвычайно важный период в истории Франции. Быстрое развитие капитализма и становление новой классовой структуры общества сопровождались частой сменой форм политической власти. Директория, Консульство, Империя, Реставрация, революция 1830 г., Июльская монархия, революция 1848 г., Вторая республика, Вторая империя — основные политические вехи этого периода. Параллельно росту богатства и власти буржуазии растут нищета и сила сопротивления рабочего класса. Развитие естествознания и техники сочетается с кризисом традиционных идеологических систем и напряженными философскими исканиями.

Все это оказало влияние на мировоззрение Конта. Рано отойдя от принятых в отцовской семье католицизма и монархизма, Конт выработал агностическую установку по отношению к традиционной религии. Естественнаучное образование, полученное в Политехнической школе в Париже, и республиканские настроения, направленные как против Наполеона, так и против Бурбонов, обусловили характер теоретических воззрений Конта. Исключенный из школы за вольнодумство, Конт стал домашним учителем математики. Его первые небольшие сочинения были посвящены математическим вопросам. Изучая труды знаменитых французских математиков конца XVIII — начала XIX в., например Луи Лагранжа, Гаспара Монжа, Конт познакомился с проблематикой философии науки. Из широкого круга авторов, труды которых читал молодой Конт, особое влияние на него оказали Шарль Монтескье и Кондорсе, первый — своим утверждением

о зависимости политико-правовых явлений от естественных законов, второй — формулировкой закона прогрессивного развития человечества и концепцией истории, в которой главное место занимала эволюция общественных идей, институтов и отношений. Живое интересуясь политической экономией, Конт критически отнесся к учениям буржуазных либеральных экономистов, проповедовавших свободу конкуренции, которая должна была привести, по их мнению, к общественной гармонии свободных и независимых индивидов. Противопоставляя этим учениям идею общественного единства, политической интеграции индивидов и классов, Конт опирался на концепции традиционалистов, их трактовку общественного порядка.

В 1817—1824 гг. Конт работал секретарем у Сен-Симона и, несомненно, воспринял многие его идеи. Однако разногласия между ними по коренным теоретическим и политическим вопросам привели их к разрыву. Мысли Сен-Симона относительно борьбы классов эксплуататоров и производителей, высокая оценка им роли труда остались непонятыми и непринятыми Контом. Если Сен-Симон говорил об обществе свободных и равных производителей, то Конт пропагандировал централизованное государство с иерархической структурой. Если Сен-Симон на первый план выдвигал идею общественного прогресса, то Конт подчеркивал значение социальной статистики. Система позитивной философии Конта, хотя и содержала некоторые моменты, напоминающие концепцию Сен-Симона, в целом базировалась на совершенно иных идеологических и теоретических основаниях. Шеститомный труд Конта «Курс позитивной философии» был опубликован между 1830 и 1842 гг. В нем разработаны принципы классификации наук, позитивной философии и социологии. Вторым своим трудом Конт посвятил основам политики и религии будущего. Это «Система позитивной политики, или Трактат, устанавливающий религию человечества» в четырех томах (1851—1854). При жизни Конта были опубликованы также его «Философский трактат о популярной астрономии» (1844), «Рассуждение о духе позитивной философии» (1844), «Рассуждение о позитивизме в целом» (1848—1851), «Позитивистский катехизис» (1851), «Призыв к консерваторам» (1855) и «Субъективный синтез» (1856), а после смерти — четырехтомное «Завещание Огюста Конта».

Обстоятельства личной жизни и деятельности Конта были весьма неблагоприятны. После разрыва с Сен-Симоном он никогда не имел работы с постоянным заработком. Только убеждение в **своей** пророческой миссии, понимание своего труда по созданию системы позитивной философии как великого общест-

венного долга помогли Конту продолжить научную и общественную деятельность.

Выступая в Политехническом обществе с лекциями для рабочих, Конт завязал с ними личные контакты, а в 1848 г. на базе этой группы слушателей и примкнувших к ней студентов организовал Позитивистское общество, задачей которого было воспитание и обучение народа в духе позитивистского мировоззрения. В то же время Конт и его партия резко выступали против революционных действий парижского пролетариата. Не получив поддержки в условиях революционной ситуации ни от одной из борющихся сторон, Конт очутился в полной изоляции. Не увенчалось успехом и его обращение к интеллектуальной элите с призывом создать «партию порядка и прогресса». Умер Конт в 1857 г. одиноким, заброшенным, почитаемым за умалишенного.

Несмотря на кажущееся противоречие между первым и вторым периодами творчества Конта, последнее базируется на одних и тех же идейных предпосылках. Идеи морального единения человечества, реорганизации общества на основе новой «религии» — позитивизма, который в то же время является теорией социальной науки, проходят через все произведения Конта. Функции социальной науки, которую он стремился создать, и новой «религии» Конт считал тождественными, полагая, что может существовать «истинная», «научная» религия, или, что то же самое, моральная наука, выполняющая религиозные функции общественной интеграции. Отсюда выросал один из основных парадоксов, характерных для воззрений Конта.

2. Классификация наук

Отделение науки от метафизики и теологии было основной идеей позитивного метода Конта¹. По его мнению, истинная наука характеризуется тем, что отказывается от «неразрешимых» вопросов, т. е. таких, которые нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть, опираясь на факты, устанавливаемые при помощи наблюдения. Такими «метафизическими», ненаучными вопросами Конт

¹ Конт разъяснял, что слово «позитивный» (positiv) имеет несколько значений: 1) реальное в противоположность химерическому; 2) полезное в противоположность бесполезному; 3) достоверное в противоположность сомнительному; 4) точное в противоположность смутному; 5) положительное в противоположность отрицательному («в этом случае оно указывает на одно из наиболее важных свойств новой философии, представляя ее как назначенную по своей природе преимущественно не разрушать, но организовывать» [6, с. 35]).

Термин «позитивный» в значении «органический, определенный, точный» был введен Сен-Симоном и встречается в его произведениях.

считал вопросы о сущности вещей и их причинах. Задачей науки, по Конту, является открытие законов, понимаемых как постоянные, повторяющиеся связи между явлениями. Такое ограничение задач науки объяснялось стремлением достигнуть точного, определенного знания, которое могло бы создать базу для предвидения будущего (подробнее о контовской концепции науки см.: [2, 4]).

Конт выступил упразднителем философии в старом традиционном смысле слова. В представлении Конта философия не имеет ни своего особого предмета, ни своего метода, отличного от методов науки. Позитивная философия является систематизацией наук, того, что есть «научного в науках». Чтобы изложить позитивную философию, нужно изложить всеобъемлющую систему наук, включающую анализ их предметов, методов, законов, сходств и отличий.

Разрабатывая классификацию наук, Конт опирался на их объективные признаки. Прежде всего он разделил науки на абстрактные и конкретные. Первые изучают законы определенных категорий явлений, вторые применяют эти законы к частным областям. Например, биология — общая абстрактная наука о жизни, а медицина — конкретная наука, применяющая общие законы биологии. Конт выделил пять абстрактных, теоретических наук: астрономию, физику, химию, биологию и социологию. Главные категории естественных явлений — астрономические, физические, химические и биологические — он дополнил категорией общественных явлений, придав тем самым своей классификации «всеобщий, необходимый для ее окончательного конструирования характер» [9, vol. 1, p. 21]. «Энциклопедическая лестница» наук Конта создавалась по принципу возрастания сложности явлений, изучаемых соответствующими науками. Социальные явления отличаются наибольшей сложностью и в то же время зависимостью от всех других, что объясняет позднее возникновение социологии. Тем не менее это — естественные явления, подчиняющиеся естественным законам, специфическим для данной области. Позитивную науку об обществе Конт называл сначала социальной физикой, а позднее социологией, объясняя необходимость введения нового термина не пристраиванием к созданию неологизмов, а необходимостью создания специальной дисциплины, посвященной позитивным исследованиям фундаментальных законов, свойственных общественным феноменам. Он подчеркивал, что социология должна быть теоретической дисциплиной в отличие от описательной «социальной физики» А. Кетле. Превращение социологии в позитивную науку завершало систему позитивной философии, тем самым знаменуя на-

ступление позитивной стадии развития человеческого ума и человеческого общества. Это означало, по мысли Конта, настоящую «позитивную революцию», победу науки над схоластикой прошлых эпох².

Взгляды Конта на науку отвечали господствовавшему в естествознании первой трети XIX в. метафизическому (антидиалектическому) методу мышления. Само естествознание еще не давало тогда убедительных данных в пользу идеи развития природы, выдвигались лишь отдельные гениальные догадки, которые еще не успели превратиться в научные теории. Метафизический способ мышления обуславливал то обстоятельство, что науки классифицировались Контом как рядоположенные, а не как возникающие одна из другой. Конт обнаружил между ними лишь структурные, а не генетические связи; основу его классификации составлял принцип координации, а не субординации [4, с. 141].

Несмотря на общий метафизический характер мировоззрения Конта, в нем все же присутствовали некоторые элементы диалектического мышления. Отрицая возможность познания отдельных изолированных друг от друга фактов, он настаивал на исследовании их взаимосвязей и требовал рассмотрения их функционирования в рамках больших целостностей, в которые они входят. Так, исследуя деятельность отдельных органов, нужно иметь в виду строение и свойства целого организма, а каждое явление общественной жизни соотносить с такими целостностями, как эпоха, цивилизация, человечество.

Целостный подход являлся главным методологическим постулатом Конта, с позиций которого он критиковал современную ему психологию и политическую экономию. Конт считал, что целостность (организм, общество) в большей мере доступна непосредственному исследованию, чем явления, в ней функционирующие. При этом если в науках, изучающих неживую природу, познание всегда относительно и не может быть полным, то в биологических и общественных науках оно может быть более совершенным, поскольку касается некоторых конкретных и доступных изучению целостностей. Такая целостность, как человечество, больше всего касается человека, ее познание наиболее ему доступно, поэтому оно достигает наибольшей логической полноты, становится абсолютным.

Позитивный метод Конта сыграл известную роль в борьбе против спиритуализма. Подчеркивание высокой ценности науки, требование ее автономии и противопоставление официальной

² Характерно, что в своей классификации Конт не нашел места для психологии, чем вызвал критику Милля.

религии и метафизическим спекуляциям имели прогрессивное значение как протест против откровенного идеализма и поповщины. Многие естествоиспытатели истолковывали позитивизм в духе естественнонаучного материализма. «Как „антифилософское“ направление в философии, стремящееся подняться „выше“ основного философского вопроса и борьбы двух основных направлений в философии, позитивизм знаменовал своим появлением кризис буржуазной духовной культуры и предвещал дальнейшее его углубление. Но в Польше, России, Турции, Японии, Китае, Бразилии и некоторых других странах в конце XIX в. идеи Конта, Спенсера, Тэна и их учеников и интерпретаторов сыграли относительно прогрессивную роль как противодействие от религиозного мистицизма, умозрительности и нестрогих методов рассуждения. Иногда позитивистский эволюционизм перетолковывался в духе материализма (И. М. Сеченов) или находил себе аналог в виде некоторых естественнонаучных построений (Т. Гексли, Ф. Ле Дантек и др.)» [1, с. 548—549].

Методология Конта объединяла разнородные тенденции. Сыграв в свое время известную прогрессивную роль, она в дальнейшем стала все больше тормозить развитие науки, поскольку основывалась на неверном, исторически ограниченном ее толковании. По выражению французского историка науки А. Крессона, «наука, казалось, повсюду свидетельствовала: Конт слишком подрезал ей крылья. Она может больше, чем он думал и говорил» [12, vol. 2, p. 172].

3. Предмет и задачи социологии

Социологию как позитивную науку Конт противопоставлял теологическим и метафизическим спекуляциям об обществе и человеке. С одной стороны, он критиковал теологов, которые, рассматривая человека как существо, принципиально отличное от животного, считали его созданием бога или провидения. С другой стороны, критикуя предшествовавших ему философов — «метафизиков», которые создавали «социальные утопии», он упрекал их в том, что они понимают общество как создание человеческого разума, разумной воли индивидов. Социология — по Конту, единственная наука, которая изучает, как совершенствуется разум человека и его психика под влиянием общественной жизни. Эта мысль вырастает у Конта в целую концепцию, согласно которой индивид является абстракцией, а общество — действительностью, подчиняющейся естественным законам. Общественные явления в отличие от биологических постоянно находятся в состоянии изменения, преобразования, развиваются во

времени. Их сущность — историчность. Поэтому Конт с исключительным уважением относился к Кондорсе, который взглянул на общество с исторической точки зрения.

Фиксируя внимание на естественном закономерном характере общественных явлений, Конт выступал против волюнтаризма и переоценки роли «великих людей», указывал на соответствие политического режима уровню развития цивилизации. Не отрицая роли экономического фактора, он все же считал цивилизацию прежде всего духовно-психологической общностью, общностью идей. «Идеи,— писал он,— управляют и переворачивают мир ... весь социальный механизм покорится, в конце концов, на мнениях» [7, с. 19]. Главным содержанием общественного процесса развития является прогресс научной мысли, «научного духа» [9, vol. 4, p. 268]. В соответствии с этим строится картина развития истории общества.

Рассуждения Конта о социологии как науке, ее предмете и круге проблем носят весьма абстрактный характер. Область социологических исследований очерчивалась Контом очень широко и неопределенно; она включала все те исследования, которые выходят за пределы компетенции других названных в его классификации наук. Основной и первоначальной действительностью, из которой должен исходить исследователь, является общество, взятое в его целостности. Конт понимал под этим органическое единство всего человечества или какой-то его большей части, связанной «всеобщим согласием» (*consensus omnium*), характеризующее гармоническим функционированием его структурных элементов. Чрезвычайная сложность общества объясняется тем, что действующие в нем современные факторы сливаются с историческими, прошлые поколения оказывают влияние на современные. Общество, или, как его стал называть Конт, человечество,— это высшая действительность (*sui generis*), высшее существо.

Однако Конт отмежевывался от упреков в социологическом реализме, считая спор средневековых реалистов и номиналистов анахронизмом, не достойным воскрешения [10, vol. 3, p. 39]. Точку зрения реалистов он считал эмпирически недоказуемой и не видел ничего общего между ней и своим целостностным подходом к обществу.

Во взглядах Конта можно усмотреть зачатки того, что впоследствии стали называть системным подходом к общественной жизни. Однако Конт не понимал действительной диалектики социальных элементов и структуры и рассматривал элементы социальной жизни как простые, вечные и неизменные, а общественное развитие как результат различных комбинаций одних и

тех же элементов. Плодотворные мысли об объективированных продуктах человеческой деятельности, которые могут явиться предметом изучения социолога, тонут у него в потоке общих рассуждений о человечестве как высшем, великом существе. Конттовская социология была идеалистической философией истории, заключающей в себе немало метафизических спекулятивных элементов.

4. Методы социологии

Существенной частью конттовской социологии является разработка методов, применимых в исследовании общества. Выступая против умозрительности, с одной стороны, и против крайностей эмпиризма, с другой, Конт обосновывает применимость в социологии метода наблюдения, а также экспериментального, сравнительного и исторического методов³.

Наблюдение, утверждает Конт, является основным методом исследования в социологии. Он отвергает сомнения в возможности получения точных данных посредством этого метода в социологии якобы вследствие заведомой неточности свидетельства очевидцев исторических событий. Опыт всех других наук, которые пользуются чужими наблюдениями, говорит о возможности использования подобного рода труднопроверяемых и приблизительных свидетельств. Однако Конт не мог определить, каким требованиям должно удовлетворять социальное наблюдение, чтобы его можно было считать достоверным и точным. Наблюдение социальных фактов должно было поставить социологию в ранг науки, придать материалу, которым оперирует социолог, характер объективности. Накопление эмпирического материала должно совершаться под руководством теории, иначе социолог не добьется ничего, кроме нагромождения массы изолированных и случайных фактов, которые ни о чем сами по себе не говорят. «Очевидно, что любые социальные наблюдения, статические или динамические ... должны предполагать ... постоянное употребление фундаментальных теорий» [9, vol. 4, p. 301].

Отсутствие позитивной теории, опираясь на которую можно было бы собирать и обобщать факты, составляет, по мнению Конта, главную трудность социологии, которая попадает в по-

³ Считая математику логикой наук, Конт в то же время возражал против чрезмерного повсеместного использования математических методов. По его мнению, математика является только одним из средств исследования среди многих других и, хотя в принципе все явления могут быть объектами математического анализа, к феноменам, которые отличаются большой сложностью (химии, биологии, социологии), такой подход неприменим.

рочный круг, поскольку для проведения наблюдений нужна теория, а для создания теории — наблюдения.

В числе менее значительных трудностей, связанных с наблюдением, Конт отмечал сложность приобретения необходимой научной подготовки, которая должна была обеспечить освобождение исследователя от помех ненаучного характера — предрассудков, распространенных мнений и т. п. И здесь должна была помочь надлежащая научная теория, которая предотвращала бы спекуляции и обеспечивала исследователя необходимыми понятиями.

Конт отмечал большую важность не только непосредственных наблюдений, но и косвенных свидетельств. Например, изучение исторических и культурных памятников, обычаев, обрядов, анализ и сравнение языков «могут доставить социологии постоянные полезные средства для позитивного исследования» [9, vol. 4, p. 306]⁴.

Вторым по значимости методом социологии Конт считал эксперимент. Непосредственный эксперимент в социологии состоит в наблюдении за изменением явления под влиянием специально созданных для целей исследования условий. Косвенный, опосредованный эксперимент Конт понимал как исследование патологических отклонений в обществе, возникающих под влиянием общественных потрясений, главным образом революционного характера. Общественные пертурбации, потрясающие социальный организм, являются, по мнению Конта, аналогией болезней индивидуального организма. В них ярко выявляются основные законы общественного организма, поскольку болезнь позволяет лучше распознать норму.

Третий метод позитивных наук, применимый и в социологии, — это сравнительный метод, при помощи которого сопоставляется жизнь народов, живущих одновременно в разных частях земного шара, с целью установления общих законов существования и развития обществ.

Для науки могут быть также полезны, по мнению Конта, сравнения обществ животных с человеческими обществами, чтобы показать их сходства и различия. Наконец, можно сравнивать общественное положение различных классов одного и того же общества, однако вывод о степени влияния на них основных фаз развития цивилизации затемняется влиянием общего духа эпохи, который сглаживает различия.

Слабость сравнительного метода состоит, по мнению Конта, в том, что он не показывает последовательности социальных со-

⁴ Эту мысль Э. Дюркгейм развил в требование исследовать в качестве социальных фактов объективированные продукты коллективного сознания.

стояний, а представляет их как сосуществующие. Это может создать неправильное представление о стадиях эволюции. Поэтому успешно пользоваться сравнительным методом можно только при условии его подчинения определенной теории развития человечества.

Наиболее соответствующим природе социальных явлений, специфическим методом социологии Конт считал исторический метод — метод «исторического сравнения различных последовательных состояний человечества» [9, vol. 4, p. 322]. Только сопоставляя целую серию социальных явлений, взятых в их последовательности, ученый может заметить возрастание какой-либо физической, интеллектуальной, моральной или политической черты или тенденции и соответствующее ослабление противоположной тенденции и на этом основании научно предсказать окончательный результат, «если только он полностью соответствует системе общих законов развития человека» [Ibid., p. 328].

Конт подчеркивает, что все индуктивные заключения, полученные при помощи исторического метода, должны быть взвешены и проверены в свете «понятий биологической теории человека» [Ibid., p. 334]. Социология, таким образом, рисуется Конту наукой, зависимой от биологии, хотя он решительно возражает против того, чтобы считать социологию «простым отделом науки о человеке, не принимая в расчет исторических наблюдений» [Ibid., p. 345].

В историческом методе более всего выражена такая особенность социологии, как «необходимость восхождения от целого к части» [Ibid., p. 260]. Согласно Конту, между историей и социологией, которую он иногда зовет «политической наукой», нет различий [Ibid., p. 207]. Вообще господство исторической точки зрения Конт считал знаменем своего времени — «важнейшим признаком позитивизма и одновременно его главным итогом» [10, vol. 3, p. 1].

Рассуждения о методах социологии относятся к наиболее рациональной части контовской системы. Конт исходит из предположения о существовании естественных законов общественной жизни, открытие которых должно обеспечить возможность создания науки об обществе. При этом Конт не отрицал своеобразия общества по сравнению с природой и искал специфических методов его исследования. Плодотворность мысли о естественно-историческом характере общественных закономерностей особенно очевидна, если вспомнить, что в то время господствовали теологические и спиритуалистические концепции, отрицавшие возможность научного познания общества. Важной была также постановка вопроса о необходимости опоры на твердый теорети-

ческий фундамент при проведении социологических исследований. Беда Конта заключалась в том, что он не мог предложить в качестве такого фундамента ничего, кроме своих теорий социальной статистики и социальной динамики, законы которых носили умозрительный, спекулятивный характер, отнюдь не соответствующий его собственным исходным установкам.

5. Социальная статика

Конт разделил социологию на два больших раздела: социальную статистику и социальную динамику. Первая изучает условия существования и законы функционирования общественной системы, вторая — законы развития и изменения социальных систем. Социальная статика — это теория общественного порядка, организации, гармонии. Общество рассматривается Контом как органическое целое, все части которого взаимосвязаны и могут быть поняты только в единстве. Эта концепция прямо заострена против индивидуалистических теорий, попыток рассматривать общество как продукт договора между индивидами. Исследование принципов, определяющих структуру общества, обеспечивающих гармонию и порядок, неразрывно связано у Конта с социальной политикой, которая должна эти принципы реализовать. Он рассматривает прежде всего основные общественные институты — семью, государство, религию — с точки зрения их общественных функций, их роли в деле социальной интеграции. При этом рассуждения Конта окрашены консервативными тонами, будущее рисуется ему в виде романтически идеализированного прошлого.

Семейные отношения Конт определяет как нравственно-эмоциональный союз, основанный на привязанности и взаимной симпатии. Роль семьи — служить посредником между индивидом и родом, воспитывать молодое поколение в духе альтруизма, учить его преодолевать врожденный эгоизм. Семья выступает у Конта «либо как спонтанный источник нашего морального воспитания, либо как естественная база нашей политической организации. В своем первом аспекте каждая современная семья подготавливает общество будущего; в своем втором аспекте каждая новая семья продлевает жизнь настоящего общества» [10, vol. 2, p. 183].

Рассматривая основные семейные отношения — между полами и между поколениями, Конт не отрицает исторической изменчивости семьи. Однако он рассуждает, по существу, о современной ему, буржуазной семье, идеализируя ее и не связывая ее анализ с проблемами имущества, наследования, денег и т. п.

Конт в патриархальном духе резко возражает против женского равноправия и всячески подчеркивает необходимость укрепления авторитета и власти мужчины — отца и мужа. Женщина, по его мнению, стоит ниже мужчины в интеллектуальном отношении, уступает она ему и по силе воли. Общественная роль женщины определяется ее эмоционально-моральными качествами — способностью к сплочению людей и их нравственному просветлению. Задача женщин — облагораживать грубые мужские натуры, пробуждать в них общественные чувства, основанные на солидарности. Отсюда «позитивная теория человеческой семьи в конце концов сводится к систематизации спонтанного влияния женских чувств на мужскую активность» [10, vol. 2, p. 204].

Столь же велика роль женщины в воспитании подрастающего поколения. Семья — хранитель и передатчик традиций, опыта прошлых поколений. В семье индивид социализируется, приобретает качества, необходимые для успешного служения человечеству, изживает природный индивидуализм, научается «жить для других». Добрые отношения между поколениями поддерживают общественное равновесие, баланс между традициями и новаторством, носителями которых являются старые и молодые.

Аналогом семейных отношений в более широком общественном плане является кооперация, основанная на разделении труда. Каждый здесь делает то, к чему он более всего имеет склонность; все заинтересованы друг в друге. Так возникает всеобщее «согласие» (*consensus omnium*) и спонтанное взаимодействие индивидов.

Подчеркивая значение эмоциональных и моральных связей, акцентируя момент «согласия», Конт отодвигал на задний план экономические отношения и связи, хотя и не отрицал их значения. Принцип *laissez-faire* Конт считал абсурдным, способствующим проявлению худших, эгоистических сторон человеческой натуры. Общественная гармония не может установиться там, где господствует конкуренция и эксплуатация [9, vol. 4, p. 429].

Конт видел и отрицательные стороны разделения труда. Оно способствует развитию способностей каждого и подавляет общие склонности; специализация суживает кругозор человека; социальные чувства объединяют только лиц одинаковой профессии, порождая враждебность к другим профессиям и т. п. [Ibid., p. 429]. Излишнее разделение труда может привести к разложению общества на отдельные корпорации, разрушить его единство, породить конкуренцию, пробудить самые низменные инстинкты.

Из констатации того, что существует тенденция к разложению общества, нарушению его органического единства, Конт выводил

необходимость политической власти правительства как выразителя «общего духа». Социальное назначение правительства, по Конту, состоит в том, чтобы предупреждать «эту фатальную склонность к коренному расхождению в идеях, чувствах и интересах, которая, будучи неизбежным результатом самого принципа человеческого развития, могла бы, если бы она не встречала на своем пути препятствий, неизбежно привести к остановке социального прогресса» [Ibid., p. 430]. Государство оказывается, таким образом, органом социальной солидарности, а подчинение ему — священным долгом индивида [Ibid.]. Блеститель общественного порядка — государство — выполняет экономические, политические и моральные функции, главными из которых Конт считает последние. Доказывая необходимость разделения моральной и политической власти во избежание интеллектуального и морального террора, который может затормозить развитие мысли, подчинить ее узким практическим интересам правителей, Конт дает высокую оценку средневековью за существовавшее тогда разделение власти между государством и церковью. Всячески превознося достоинства духовной диктатуры, осуществляемой средневековой церковью, Конт видел ее аналог в позитивизме как комплексе идей, принципов и концепций, дополненных своеобразным культом — серией гражданских обрядов, призванных заменить обряды старые, традиционные, церковные.

Разработка проблем духовной жизни, лозунг «жить для других», этика обязанностей Конта не привлекли многих сторонников. Конт не мог правильно поставить, а тем более разрешить важнейшие социальные проблемы. Он идеалистически недооценивал роль экономических отношений и преувеличивал роль духовных. Разделение труда Конт рассматривал не столько как экономический институт, а как род морально-психологической связи, не соотнося его с определенным уровнем развития производительных сил, а тем более с характером производственных отношений. Образование социальных групп, прежде всего профессиональных, он трактовал абстрактно, не выводя из отношений собственности. Отсюда логически вытекало оправдание, признание им необходимости существующей социальной структуры.

6. Социальная динамика

«Позитивную теорию общественного прогресса» [9, vol. 4, p. 232] Конт называл социальной динамикой. Это была «абстрактная история», история «без имен, лиц и даже без названий народов» [Ibid., p. 14]. Сознательно абстрагируясь от многообразия кон-

кретных форм исторического развития, Конт создал схему, опираясь на примеры, взятые из истории «наиболее цивилизованных» европейских народов. Прогресс, по Конту, означает развитие по восходящей линии, хотя, стремясь освободить понятие прогресса от связи с «метафизическими» ценностями, Конт подчеркивал, что включает в это понятие простое развитие, без оттенка совершенствования. Наука, писал Конт, не может разрешить вопроса о том, является ли прогресс общественный также прогрессом моральным, хотя сам был убежден, что это так.

Разбирая роль различных факторов, влияющих на общественное развитие, Конт делил их на первичные и вторичные. Первичным, решающим фактором является духовное, умственное развитие. Ко вторичным Конт относил климат, расу, среднюю продолжительность человеческой жизни, прирост населения, обуславливающий разделение труда и побуждающий развитие интеллектуальных и моральных черт человека. Вторичные факторы могут только ускорить или замедлить прогресс общества, который совершается закономерно и стадии которого не могут быть изменены.

Подразделяя прогресс на материальный (улучшение внешних условий жизни), физический (совершенствование человеческой природы), интеллектуальный (развитие интеллекта, переход от религиозного и метафизического мировоззрения к позитивному) и моральный (развитие коллективности и нравственных чувств), Конт придавал основное значение последним двум областям. Он писал, что социальный организм основывается на совокупности взглядов, «мнений», которые, постепенно изменяясь, оказывают влияние на все прочие стороны общественной жизни. А раз так — в основу социальной динамики должна быть положена история человеческого духа.

Важнейшими показателями развития разума являются, по Конту, наиболее общие абстрактные понятия, поэтому о степени развития обществ можно судить по соответствующим философским системам. Каждому этапу развития человеческого разума, который закономерно проходит через три главные стадии: теологическую, метафизическую и позитивную, соответствуют определенные формы искусства, хозяйства, политики и общественного устройства.

Закон трех стадий — краеугольный камень контовской социальной динамики — является одновременно историческим и логическим законом: три стадии развития человеческого ума соответствуют трем аналогичным стадиям развития истории.

Теологическую или фиктивную стадию, охватывающую древность и раннее средневековье (до 1300 г.), Конт делил на три

периода: фетишизм, политеизм и монотеизм. При фетишизме люди приписывали жизнь внешним предметам и видели в них богов. При политеизме, получившем наибольшее распространение в Древней Греции и Риме, жизнью наделялись «фиктивные существа», вмещательством которых объяснялись все явления. Создавалось «поэтическое мировоззрение», способствующее развитию художественного творчества, но неспособное руководить практикой. В этом Конт видел причину слабого развития материальной культуры в древности.

Эпоха монотеизма — это эпоха христианства. Религия одного бога изменяет образ мира, политические и общественные отношения, обычаи и мораль. Конт пространно описывал якобы необыкновенную гармонию между средневековым государством и религией и считал католицизм творцом «величайшего до сего времени политического шедевра человеческой мудрости» [9, vol. 5, p. 231]. Именно в средневековье следует искать образцы некоторых социальных учреждений.

Метафизическая стадия, охватывающая 1300—1800 гг., казалась Конту переходной эпохой, для которой характерно разрушение старых верований — фундамента общественного порядка. Реформация, философия Просвещения, революция («политический триумф метафизиков и правовиков» [Ibid., vol. 6, p. 287]) — таковы важнейшие события этой эпохи. «Негативная» критическая философия привела к упадку все авторитеты, власть господствующих классов, религии. Однако, эмансипировав личность и угнетенные классы, революция, по мнению Конта, не создала доктрины, которая могла бы объединить умы. Концепции французских революционеров, считает Конт, были основаны на незнании истории и ее законов. Стремиться к революционным изменениям — значит идти против законов истории, нарушать ее закономерный ход, ввергать общество в болезненное состояние и т. п. «Метафизический дух», родившийся в эту эпоху, санкционировал философские сомнения, моральную испорченность и политический беспорядок. Современное общество, погруженное в анархию, испытывает потребность в новой идеологии, которая придет на смену ложным, фиктивным доктринам и выполнит интегрирующую общественную роль.

Свидетельством того, что общество постепенно вступает в последнюю, позитивную эру, служит распространение наук, рост их общественного значения и создание теории позитивизма. Промышленный строй приходит на смену военному, характерному для теологической эпохи. Гармоническое и равномерное развитие всех элементов жизни гарантирует использование научных открытий на пользу всему человечеству. Характерными чертами

позитивной эпохи являются победа альтруизма над эгоизмом, рост социальных чувств, быстрое развитие материальной культуры, обеспечивающей все более легкую и приятную жизнь, справедливость и мир.

По сравнению с некоторыми современными и предшествовавшими историческими и философско-социологическими сочинениями, контовская социальная динамика была не лишена известных достоинств. Конт пытался раскрыть закономерность социальной эволюции, которой не замечали историки-волютаристы. Теориям естественного права и общественного договора он противопоставил исторический подход, а либеральному индивидуализму — точку зрения общества как целого. Плодотворен был и его историко-эволюционный подход к религии, развитие которой Конт связывал с широким кругом социально-политических отношений, хотя единство общества и связь между определенными формами религии и социально-политической организации он выводил не из экономической структуры, а из идейной общности.

Но, положив закон трех стадий в основу своей социальной динамики, Конт отказался от анализа многообразия конкретных форм исторического развития народов, приводил в качестве иллюстраций только те факты, которые подтверждали сконструированную им схему. Теория общественного развития Конта была не более чем метафизической, умозрительной схемой. Ни истинной специфики общественной жизни, ни движущих сил истории, ни тем более направления будущего развития общества Конт определить не мог.

7. Позитивная политика

Принципиальная слабость теории Конта становится особенно наглядной, когда от общих положений социальной динамики он переходит к обоснованию своей положительной программы — «социальной политики». Конт придавал этой части своего труда важное значение. В отличие от объективного метода, направленного на открытие истины, идейным стержнем позитивной политики должны быть субъективные ценности, человеческие интересы и идеалы. В соответствии с этим Конт проповедует субъективный метод в политике. «Один труд (Конт имел в виду «Курс позитивной философии». — *Авт.*) вывел из науки философию, другой («Позитивная политика». — *Авт.*) — превратил философию в религию, окончательную и совершенную» [10, vol. 1, p. 448].

Место бога в этой новой религии занимает общество, которое индивид должен почитать как высшее существо (*Grand Etre*), которому он всем обязан.

Позитивизм как «религия человечества» проповедовал полное растворение личности в обществе, всеобщую любовь и братание. Из идеи единения чувств и разума Конт выводил большую общественную роль ученых и артистов, которые становятся новыми священниками, хранителями позитивистских догм и блюстителями нового религиозного культа. Конт разработал систему обрядов, освящающих отцовство, братство, вступление в брак и другие важнейшие события в жизни человека, сам крестил и женил своих учеников. Не была чужда Конту и идея позитивистской церкви, цель которой — объединение сначала единоверцев, а затем людей всего мира. Позитивистская федерация народов с штаб-квартирой в Париже была призвана обеспечить вечный мир на Земле.

В осуществлении этой расплывчатой программы Конт придавал решающее значение пролетариату. «Только наши пролетарии могут стать действительными помощниками новых философов» [10, vol. 1, p. 129—130]. Однако для этого пролетариат должен полностью порвать с социалистическими учениями, посягавшими на институт собственности, который позитивисты считали священным. Конт резко выступал против идей коммунизма и тезиса, что «от форм собственности зависит регуляция человеческой деятельности» [Ibid., p. 152]. В позитивистском обществе собственность должна была рассматриваться как аккумуляция общественного богатства, а те люди, которые сумели создать и приумножить собственность, — как служители человечества. В «Рассуждении о целостности позитивизма» Конт выдвинул неясную идею о промышленном патрициате, состоящем из промышленников и технических специалистов, из которого должны выбираться три диктатора (триумвират), руководящие делами промышленности, сельского хозяйства и финансов, сосредоточив в своих руках всю полноту законодательной и исполнительной власти. Моральная же власть должна была быть отделена от политического и хозяйственного управления и находиться в руках специально предназначенных для ее осуществления людей — философов и деятелей искусства.

«Систематический социализм» Конта, который он противопоставлял «спонтанному социализму» рабочих, был фактически весьма туманной мелкобуржуазной утопией.

Пространные рассуждения о всеобщей любви, порядке и прогрессе прикрывали реакционный политический смысл идеи корпоративного строя, в котором духовный авторитет сосредоточен у касты философов, материальные возможности и власть — у капиталистов, а на долю пролетариата оставался труд, приносящий ему моральное удовлетворение и общественное признание.

Социальные преобразования, прокламированные Контом, были направлены не на ликвидацию антагонистических общественных отношений, порождаемых частной собственностью, а на изменение отношений между людьми, на интеллектуально-моральную реформу сознания. Учение Конта было антитезой все шире проникавшему во Францию марксизму, типичной доктриной «середины».

8. Место Конта в истории социологии

При жизни Конта его философские и общественно-политические идеи были сравнительно маловлиятельны. Однако начиная с 60-х годов XIX в. интерес к позитивизму как философской доктрине возрос. Особенно важное значение имела апелляция позитивизма к строгому положительному знанию в противовес спекулятивным метафизическим построениям, отвечавшая внутренним потребностям развития науки. Позитивистами провозглашались себя многие видные естествоиспытатели. Возникла позитивистская историография (Генри Томас Бокль, Ипполит Тэн во Франции), позитивистская теория культуры (Эрнест Ренан), позитивистская криминология (Чезаре Ломброзо), позитивистская логика и психология, теория литературы и искусства, даже позитивистская «метафизика» (Вашеро, Фулье).

Роль Конта в истории социологии весьма противоречива. Почти полностью синтезировав многие основные идеи обществоведения своего времени, он заострил их против спекулятивно-умозрительного подхода к общественной жизни и теологических концепций. Апелляция к положительному знанию, признание закономерности исторического процесса, внимание к изучению социальных институтов и структуры общества — все это оказало в свое время сильное влияние на развитие обществоведения. Столетие со дня смерти Конта (1957 г.) торжественно отмечалось по решению Всемирного Совета Мира. Историки социологии отмечают творческий ум Конта [11, р. 41], его энциклопедичность, некоторые авторы даже проводят параллели между Контом и Гегелем [14, 15]. По словам одного современного французского исследователя, «чтение Конта оставляет впечатление чтения нашего современника... его произведения не перестают быть актуальными» [8, р. 218].

Действительно, многие идеи и понятия, выдвинутые Контом, прочно вошли в оборот буржуазной социологической мысли. К таким идеям принадлежит взгляд на общество, как на органическое целое, развитый в органицистских теориях, а также в социологической концепции наиболее крупного последователя

Конта во Франции Э. Дюркгейма и позднее в структурном функционализме Т. Парсонса [13]. Плодотворным было разграничение законов развития и функционирования общества, поиски факторов, определяющих историческое развитие, социальную интеграцию и стабильность социальных систем. Эта тема стала ведущей во французской социологической школе. Большое влияние на обществоведение оказала контовская идея объективности социологии как науки, развивающейся по принципам естественного научного знания.

Однако многие идеи, ассоциирующиеся с именем Конта, были фактически выдвинуты его предшественниками, в частности Сен-Симоном. Кроме того, социологической концепции Конта, как и всей позитивистской социологии, свойственны два коренных порока: идеализм, выражающийся у Конта в законе трех стадий и в попытках объяснить исторические изменения прежде всего влиянием идей, и метафизичность, антидиалектичность [5, с. 19]. Последняя выразилась, в частности, в умозрительной природе его теории прогресса [3].

Социология Конта полна внутренних противоречий. Требуя реформ, основанных на позитивном знании общества, он в то же время фактически отвергал возможность вмешательства в ход исторического процесса. Его программа социально-политической реорганизации общества вдохновлялась консервативным общественным идеалом. По меткому замечанию Козера, Конт «разрывался между двуедиными требованиями порядка и прогресса» [11, р. 41].

Стремясь сделать социальную науку «позитивной», утверждая, что и «в этой области можно прийти к заключениям, столь же достоверным, как выводы геометрии» [6, с. 53], Конт включал в социальную науку и элементы религиозного мышления, требуя принимать постулаты и догмы социологии без размышлений и анализа, верить в них, не допуская сомнений. Это низводило принципы науки до уровня обыденного сознания. Сам Конт нередко утверждал, что позитивная философия является лишь модификацией обычного здравого смысла. Тем самым наука лишалась своего существеннейшего качества — антидогматизма.

Литература

1. Антология мировой философии: В 4-х т. М., 1971.
2. Грязнов Б. С. Учение о науке и ее развитие в философии О. Конта.— В кн.: Позитивизм и наука. Критический очерк. М., 1975.
3. История философии. М., 1957.— Т. 2.
4. Кедров Б. М. Классификация наук. М., 1961.— Кн. 1.

5. *Кон И. С.* Позитивизм в социологии. Л., 1964.
6. *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 1910.
7. *Конт О.* Курс позитивной философии.— В кн.: Родоначальники позитивизма. СПб., 1912, вып. 4.
8. *Armand P.* Sociologie de Comte. Paris, 1969.
9. *Comte A.* Cours de philosophie positive: Vol. 1-6. 3 éd. Paris, 1869.— Vol. 1, 4-6.
10. *Comte A.* Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité: Vol. 1-4. Paris, 1851—1854.— Vol. 1—3.
11. *Coser L.* Masters of Sociological Thought. N. Y., 1971.
12. *Cresson A.* Le courants de la pensée philosophique française. Paris, 1927.— Vol. 2.
13. *Kellermann P.* Organizistische Vorstellungen in soziologischen Konzeptionen bei Comte, Spencer und Parsons. München, 1966.
14. *Marvin F. S.* Comte the Founder of Sociology. N. Y., 1936.
15. *Negt O.* Strukturbeziehungen zwischen der Gesellschaftslehren Comtes und Hegels. Frankfurt a. M., 1964.

Глава третья

Социологическая концепция

Герберта Спенсера

1. Спенсер и его время

Зарождение социологии в Англии связано с именем Герберта Спенсера (1820—1903). В середине XIX в., когда началась научная деятельность Спенсера, английский капитализм находился в зените своего расцвета. Раньше всех завершив промышленную революцию, Англия далеко опередила другие страны по уровню своего экономического развития. В глазах мирового общественного мнения середины XIX в. Англия была символом процветания и либерализма. Несмотря на острые классовые противоречия, английская буржуазия самодовольно гордилась достигнутыми успехами и уверенно смотрела в будущее. Эти настроения сказались и на социальной философии Спенсера¹.

Сын школьного учителя в Дерби (Средняя Англия), Спенсер по состоянию здоровья не мог систематически посещать школу и учился главным образом дома, под руководством отца и дяди, а затем самостоятельно, чем впоследствии весьма гордился.

С 1837 по 1841 г. Спенсер работал в качестве инженера и техника на железной дороге, одновременно изучая математику и естественные науки. Затем в течение ряда лет сотрудничал в прессе. В 1853 г., получив после смерти дяди приличное наследство, Спенсер бросил службу и начал скромную жизнь независимого ученого и публициста. Даже после того, как к нему пришла слава, он отклонял все официальные почести. Одинокий, замкнутый, страдающий от жестокого невроза и бессонницы, Спенсер поддерживал непосредственное общение лишь с узким кругом друзей, среди которых были ученые Томас Гексли, Джон

¹ О философских взглядах Спенсера см.: [2, гл. 2; 3]. Наиболее полная монография о нем [15].

Тиндалл, Джон Стюарт Милль. Литературная продуктивность Спенсера была исключительно велика.

В начале 60-х годов XIX в. Спенсер предпринял грандиозную попытку создать систему синтетической философии, объединяющей все теоретические науки того времени. Труд этот включает в себя десять томов, составляющих пять отдельных произведений: «Основные начала» (1862), «Основания биологии» (1864—1867), «Основания психологии» (1870—1872) (первое издание этой работы относится к 1855 г.), «Основания социологии» (1876—1896), которые были в 1873 г. предварены самостоятельной книгой «Социология как предмет изучения», и «Основания этики» (1879—1893).

Каковы были источники идей Спенсера?

В молодости он не интересовался философией, да и позже не читал философских и психологических книг, предпочитая черпать необходимые сведения из разговоров с друзьями и популярных массовых изданий. По свидетельству его секретаря, в библиотеке Спенсера не было ни одной книги Гоббса, Локка, Юма или Канта. Весьма слабы были и его познания в истории.

Гораздо больше заимствовал Спенсер из естествознания, особенно из тех его разделов, в которых в те годы рождалась или разрабатывалась идея развития. Когда в 1858 г. появилось дарвиновское «Происхождение видов», Спенсер тепло приветствовал его. В свою очередь Дарвин высоко ценил спенсеровскую теорию эволюции, признавал ее влияние и даже ставил Спенсера интеллектуально выше себя. Однако, несмотря на это взаимное уважение и влияние, эволюционизм Спенсера был скорее ламаркистского, чем дарвинистского толка.

Вторая линия влияний, воспринятых и признанных самим Спенсером,— это труды английских экономистов XVIII в., особенно Томаса Роберта Мальтуса и Адама Смита. Как известно, не только Спенсер, но и Дарвин выводил свою идею «выживания наиболее приспособленных» именно из Мальтуса, хотя оба они придавали этой теории чуждое Мальтусу оптимистически-«прогрессистское» звучание.

Наконец, совершенно явно влияние на Спенсера идей английских утилитаристов, в частности Бентама, индивидуализм которого он еще больше усилил. Апостол крайнего буржуазного либерализма, Спенсер всю свою жизнь последовательно проводил принцип *laissez-faire*. Уже в своей первой книге «Социальная статика» (1851) он сформулировал закон «равной свободы», согласно которому «каждый человек свободен делать все, что он хочет, если он не нарушает равной свободы другого человека» [8, с. 121]. Свобода индивидуальных действий, конкуренция и

выживание наиболее приспособленных — вот все, что нужно для развития общества. Последовательно развивая эту мысль, Спенсер выступал не только против законов о помощи бедным, но и против всякого иного вмешательства государства в общественную жизнь, не исключая даже заботы о воспитании детей, санитарного надзора, регулирования жилищных условий, тарифов, государственных банков и правительственной почтовой системы. Идеологическая позиция Спенсера была воинственно антисоциалистической. Принцип коллективизма Спенсер считал «гибельным с биологической точки зрения» и абсурдным психологически, видя в нем «поощрение худших за счет лучших» [17, vol. 2, p. 691].

Особый интерес представляет отношение Спенсера к Конту. Ко времени своего знакомства с трудами Конта собственные идеи Спенсера в основном уже сложились. Спенсер в целом высоко оценивал Конта, приписывал ему «честь первого сравнительно полного указания на связь между наукою о жизни и наукою об обществе» [5, с. 320]. Он писал, что контовский «способ понимания социальных явлений значительно превосходит все прежние способы; в числе других его преимуществ заключается и признание зависимости социологии от биологии» [Там же].

Но дальше начинаются серьезные разногласия. Прежде всего, Спенсер гораздо натуралистичнее Конта. Ему глубоко чужд мессианиззм последнего, «закон трех стадий» и другие попытки вывести социальное развитие из развития духовного. «Какова цель, провозглашенная Контом? Дать связный отчет о прогрессе *человеческих понятий*. Какова моя цель? Дать связный отчет о прогрессе *внешнего мира*. Конт предлагает описывать необходимую и реальную филиацию *идей*. Я предлагаю описывать необходимую и реальную филиацию *вещей*. Конт претендует на то, чтобы объяснить генезис наших *знаний о природе*. Моя цель — объяснить ... генезис *явлений, составляющих природу*. Одно субъективно, другое объективно» [17, vol. 2, p. 570].

Спенсер отвергает идею единообразного линейного прогресса, в свете которой «различные формы общества, представленные дикими и цивилизованными племенами на всем земном шаре, составляют лишь различные ступени одной и той же формы» [5, с. 321]. По его мнению, «истина заключается скорее в том, что социальные типы, подобно типам индивидуальных организмов, не образуют известного ряда, но распределяются только на расходящиеся и разветвляющиеся группы» [Там же, с. 321].

Наконец, Спенсер совершенно иначе, чем Конт, ставит и решает вопрос о соотношении индивида и социального целого.

2. Предмет социологии

Спенсер не дал развернутого формального определения социологии и ее отношения к другим общественным наукам. Однако в книге «Социология как предмет изучения» он уделил много внимания доказательству возможности ее существования в качестве науки. Эта возможность зависит, во-первых, от существования всеобщего закона «естественной причинности», который действует в обществе в той же степени, что и в природе, и, во-вторых, от существования закономерной связи элементов и структуры любого явления. Подробно рассматривая объективные и субъективные (включая классовые предрассудки) трудности становления социологии как науки, Спенсер предвосхитил ряд положений будущей социологии познания.

Наиболее сложной методологической задачей для Спенсера было размежевание социологии с историей. Последняя пользовалась в то время значительно большим престижем и влиянием. Изучая законы развития общества, социология по своему духу является исторической наукой. Однако, по мнению Спенсера, она относится к традиционной повествовательно-описательной истории так же, как антропология к биографии. Если биография фиксирует все случайности в человеческой жизни, то антропология изучает состояние и условия развития организма. Точно так же социология, хотя она и опирается на исторические факты, методологически ближе стоит к биологии.

С этих позиций Спенсер критиковал современных ему историков-волютаристов, апологетов «случая» и «великих людей». Воюя с этими историками, Спенсер доказывал, что появление великих людей обусловлено характером культуры данного общества, уровнем его экономического и технического развития, который делает возможной практическую реализацию их способностей. Чтобы понять изменения, производимые великим человеком в обществе, нужно сначала исследовать общественные условия, породившие его самого и его поколение.

В отличие от Конта Спенсер не только изложил свое понимание предмета социологии и ее задач, но и фактически реализовал провозглашенные им принципы. Его «Основания социологии» были, в сущности, первым опытом построения целостной социологической системы на этнографическом материале. Под рубрикой «Данные социологии» Спенсер пытается теоретически реконструировать физическую, эмоциональную, интеллектуальную и особенно религиозную жизнь первобытного человека, выяснить происхождение его основных идей и представлений. Затем в качестве «индукций социологии», составляющих как бы общую теорию общества, анализируются понятия общества,

социального роста, социальной структуры, социальных функций, различных систем и органов общественной жизни. Во втором томе «Оснований социологии» Спенсер на громадном, хотя и некритически отобранном, этнографическом материале рассматривает эволюцию домашних отношений (первобытные половые отношения, формы семьи, положение женщин и детей), обрядовых институтов (включая обычаи), политических институтов (под этой рубрикой рассматриваются не только политические институты в собственном смысле слова — государство, представительные учреждения, суд, право, но и собственность, типы обществ, религиозных учреждений, общественных профессий и промышленных институтов (производство, обмен, разделение труда и т. п.)). Социология у Спенсера становится, таким образом, всеобъемлющей наукой, включающей в себя и антропологию, и этнографию, и общую теорию исторического развития.

3. Организмизм и эволюционизм

Социологическая теория Спенсера строится вокруг двух главных принципов: понимания общества как организма и идеи социальной эволюции. Первый принцип связан с необходимостью осмыслить единство социального целого.

Спенсер четко ставит перед собой вопрос: является ли общество реальной «сущностью» или только собирательным именем для обозначения некоторого числа индивидов, имеющих лишь номинальное существование? Поскольку номиналистическая точка зрения на общество кажется Спенсеру неприемлемой, он должен признать, что общество является особым рода бытием, существующим реально. «Мы имеем полное право смотреть на общество как на особое бытие (entity); ибо хотя оно и складывается из отдельных (discrete) единиц, однако же постоянное сохранение в течение целых поколений и даже веков известного общего сходства в группировке этих единиц в пределах занимаемой каждым обществом местности указывает на известную конкретность составляемого ими агрегата. И эта-то именно черта и составляет нам нашу идею об обществе. Ибо мы не даем этого имени тем переменчивым скоплениям, которые образуют первобытные люди, но прилагаем его только там, где оседлая жизнь привела уже к некоторому постоянству в распределении внутри общества составляющих его частей» [17, vol. 1, p. 277—278].

Но, если общество есть «реальный предмет», имеющий свою собственную индивидуальность, следует ли относить его к неорганическому или к органическому классу? Хотя Спенсер широко пользуется механическими аналогиями (общество как «агрегат»

и т. д.), для построения обобщенной модели социального целого они кажутся ему недостаточными. На помощь призывается органическая модель, более сложная и динамичная. Одна из глав «Оснований социологии» прямо называется «Общество есть организм».

Спенсер перечисляет ряд сходств между биологическим и социальным организмами: 1) общество, как и биологический организм, в отличие от неорганической материи, на протяжении большей части своего существования растет, увеличивается в объеме (например, превращение маленьких государств в империи); 2) по мере роста общества усложняется его структура так же, как усложняется структура организма в процессе биологической эволюции; 3) как в биологическом, так и в социальном организме дифференциация структуры сопровождается аналогичной дифференциацией функций; 4) в процессе эволюции дифференциация структуры и функций биологического и социального организмов сопровождается развитием их взаимодействия; 5) аналогия между обществом и организмом может быть перевернута — можно сказать, что каждый организм есть общество, состоящее из отдельных индивидов; 6) в обществе, как и в организме, даже когда жизнь целого расстроена, отдельные составные части могут продолжать существование, по крайней мере, какое-то время. Все это, по мнению Спенсера, позволяет рассматривать человеческое общество по аналогии с биологическим организмом.

Однако Спенсер видит между ними и существенные различия. Во-первых, составные части биологического организма образуют конкретное целое, в котором все элементы соединены неразрывно, тогда как общество представляет собой дискретное целое, живые элементы которого более или менее свободны и рассеяны. Во-вторых, в индивидуальном организме дифференциация функций такова, что способность чувствовать и мыслить сосредоточена лишь в определенных его частях, тогда как в обществе сознание разлито по всему агрегату, все его единицы способны чувствовать наслаждение и страдание если и не в равной степени, то приблизительно одинаково. Отсюда третье различие: в живом организме элементы существуют ради целого, в обществе — наоборот, «благосостояние агрегата, рассматриваемое независимо от благосостояния составляющих его единиц, никогда не может считаться целью общественных стремлений. Общество существует для блага своих членов, а не члены его существуют для блага общества. Следует всегда помнить, что как бы ни были велики усилия, направленные к благосостоянию политического агрегата, все притязания этого политического агрегата сами

по себе ничто и что они становятся чем-нибудь лишь в той мере, в какой они воплощают в себе притязания составляющих этот агрегат единиц» [7, т. 1, с. 287].

Приведенные оговорки весьма существенны для Спенсера, который неоднократно протестовал против приписывания ему (хотя он сам давал для этого повод) идеи полного тождества общества и организма. Не следует забывать, что Спенсер — индивидуалист. Если у Конта социальное целое предшествует индивиду и последний не является даже самостоятельной ячейкой общества, то у Спенсера, напротив, общество — лишь агрегат индивидов. Растворение индивида в социальном организме он считает недопустимым. Отсюда и важное уточнение, что общество — не просто организм, а «сверхорганизм».

Всякое развитое общество, по Спенсеру, имеет три системы органов. Поддерживающая система — это организация частей, обеспечивающих в живом организме питание, а в обществе — производство необходимых продуктов. Распределительная система обеспечивает связь различных частей социального организма на основе разделения труда. Наконец, регулятивная система в лице государства обеспечивает подчинение составных частей целому. Специфические части, «органы» общества — это учреждения, институты. Спенсер насчитывает шесть типов институтов: домашние, обрядовые, политические, церковные, профессиональные и промышленные. Эволюцию каждого из них он пытается проследить с помощью сравнительно-исторического анализа. Но каковы законы этой эволюции?

Понятие эволюции занимает центральное место в теории Спенсера. По его словам, происходящие повсюду явления представляют собой части общего процесса эволюции. Существует только одна эволюция, совершающаяся одинаковым образом повсюду.

Любой процесс развития включает, по Спенсеру, две стороны — интеграцию и дифференциацию. Он начинается с простого количественного роста, увеличения объема или числа составляющих элементов. Количественный рост и усложнение структуры социальных агрегатов неизбежно влечет за собой процесс функциональной и структурной дифференциации целого. В примитивных социальных организмах их отдельные части и функции слабо дифференцированы и похожи друг на друга. Одна и та же частная структура может выполнять здесь несколько разных социальных функций, и одна и та же функция выполняется несколькими разными структурами. По мере роста общества его части становятся все более непохожими друг на друга. Эти непохожие части начинают выполнять все более различные специализированные функции, требующие согласованности.

Разделение труда, открытое сначала экономистами как социальное явление, а затем признанное и биологами как «физиологическое разделение труда», оказывается, таким образом, всеобщим механизмом развития. Но чем больше дифференциация функций, тем важнее становится наличие некоего управляющего, регулирующего механизма, способного обеспечить согласованные действия частных структур. Отсюда усложнение и дифференциация самих процессов управления. Уже на самых ранних ступенях общественной эволюции начинается дифференциация между правящими и управляемыми, которая постепенно делается все более резкой. Власть правителя дополняется возникающей одновременно с ней религиозной властью и постепенно обособившейся от них обеих властью общепринятых правил поведения и обычаев.

«Таким образом, прогресс, получив начало в варварском племени, если не вполне, то почти однородном по функциям своих членов, шел и доньше идет в направлении экономической агрегации всего человеческого рода, порождая все более и более разнообразия, в смысле различия отдельных функций, усвояемых себе различными народами, отдельных функций, усвояемых себе тою или другою частью каждого народа, отдельных функций, усвояемых себе многочисленными разрядами фабрикантов и торговцев в каждом городе, и отдельных функций, усвояемых себе работниками, соединенными для производства известного товара» [6, с. 291].

Эволюционный подход к обществу выдвигает, однако, ряд сложных проблем. Во-первых, каково соотношение количественных и качественных изменений в процессе развития? Во-вторых, каково соотношение понятий эволюции и прогресса (проблема, поставленная уже романтиками конца XVIII — начала XIX в.)? В-третьих, следует ли рассматривать эволюцию общества как единый однонаправленный процесс или же как серию относительно автономных процессов развития?

На первый из этих вопросов Спенсер отвечает в духе типичного «плоского эволюционизма». Социальная эволюция для него — противоречивый, но в основном плавный, постепенный и в значительной мере автоматический процесс, не допускающий сознательного «ускорения» и вмешательства «извне»: «Процессы роста и развития могут быть и очень часто бывают остановлены или расстроены, но не могут быть улучшены искусственным путем» [5, с. 404]. Это — прямое обоснование стихийности развития капиталистического общества и сохранения статус-кво. Подчеркивая органический характер социальной эволюции, проводя многочисленные аналогии между обществом и природой,

Спенсер резко осуждает любые попытки революционного переустройства, видя в революционном «разрушении определенности» противоестественное нарушение «закона», согласно которому всякая эволюция «следует линии наименьшего сопротивления» [6, с. 203].

Значительно сложнее позиция Спенсера относительно соотношения эволюции и прогресса. Спенсер много занимался этой темой. Идея об универсальности прогресса, понимаемого как усовершенствование человека и общества, была широко распространена в середине XIX в. «Амелиоризм» — философия постепенного улучшения жизни — был неотъемлемой частью социального кредо викторианского либерализма. Молодой Спенсер также разграничивал прогресс как ценностное понятие и эволюцию в естественнонаучном смысле. Во второй главе «Социальной статистики» он подчеркивал, что прогресс «не случайность, а необходимость», и уверенно предсказывал в будущем полное «исчезновение зла» и совершенствование человека [5, с. 78—79].

Однако позже он отказался и от этой точки зрения, и от самого понятия прогресса, считая, что этот термин слишком антропоцентричен. Говоря о «законе эволюции», зрелый Спенсер имел в виду уже не «улучшение жизни», а лишь закономерное и все ускоряющееся движение от однородности к разнородности. Он уже не утверждал, что «всеобщий прогресс» распространяется и на каждое данное общество. Он вполне осознал возможность и даже неизбежность регрессивных процессов: «Если теория регресса, в своей ходячей форме, должна считаться несостоятельной, то и теория прогресса, принимаемая без всяких ограничений, кажется мне также несостоятельной... Очень возможно, а по моему убеждению даже весьма вероятно, что регресс имел место так же часто, как и прогресс» [17, vol. 1, p. 59]. Отсюда — представление о развитии общества уже не как о глобальной Эволюции, а как о ряде относительно автономных процессов. Подобно другим видам прогресса, подчеркивает Спенсер, общественный прогресс является не линейным, а дивергентным [Ibid., vol. 2, p. 557].

По справедливому замечанию Перрина [16, p. 1339], у Спенсера фигурирует не одно, а, по крайней мере, четыре толкования «социальной эволюции»: 1) прогресс к некоему «идеальному состоянию», 2) дифференциация социальных агрегатов на функциональные подсистемы, 3) рост разделения труда, 4) источник дифференциации общества. Совместить все эти толкования Спенсеру никогда не удавалось.

4. Место Спенсера в истории социологии

Вклад Спенсера в развитие социологии и оценка его трудов последующими поколениями так же противоречивы, как и его творчество.

Идеологически важной заслугой Спенсера была его борьба с клерикализмом и отстаивание принципов объективного, основанного на принципах научного естествознания исследования общества. Прогрессивных мыслителей второй половины XIX в. привлекала у Спенсера уверенность в неодолимости социальной эволюции, признание закономерности всего существующего, кажущаяся строгость и научность выводов. Не случайно эти мысли импонировали таким людям, как Джек Лондон и Теодор Драйзер. Лондон ярко описывает, какое большое значение сыграла спенсеровская теория эволюции в жизни Мартина Идена; именно Спенсер «объединил, сделал выводы и представил изумленному взору Мартина конкретный и упорядоченный мир во всех деталях и с полной наглядностью, как те маленькие модели кораблей в стеклянных банках, которые мастерят на досуге матросы. Не было тут ни неожиданностей, ни случайностей. Во всем был закон» [4, с. 99].

Но спенсеровский агностицизм открывал также путь к компромиссу с религией, а социологическая доктрина Спенсера имела буржуазно-индивидуалистический и антисоциалистический характер и легко превращалась (и у самого Спенсера, и у его последователей) в прямую апологию капитализма. Недаром в США спенсеризм горячо приветствовали такие столпы зарождавшегося монополистического капитала, как Д. Рокфеллер и Д. Хилл [12].

В теоретическом отношении заслугой Спенсера была попытка сочетания историко-эволюционного подхода к обществу со структурно-функциональным. Своей концепцией структурной дифференциации, пониманием общества как саморегулирующейся системы и анализом взаимосвязи социальных функций со структурой общества Спенсер предвосхитил многие положения структурного функционализма в социологии и этнологии. Спенсер первым в социологии начал систематически употреблять понятия «система», «функция», «структура», «институт». Его преимуществом, по сравнению с Контом, была гораздо более последовательная опора на эмпирические, прежде всего сравнительно-исторические, исследования. Одним из первых Спенсер попытался разграничить понятия эволюции и прогресса и преодолеть недостатки линейной концепции развития, перебросив мост от социологии к этнологии. Произведенная им систематизация

этнологического материала и в еще большей степени сам способ классификации и типологизации обществ способствовали повышению теоретического уровня этнологических исследований и появлению ряда историко-эволюционных и культурологических концепций. Недаром ему отводят важное место в истории антропологии и этнографии [11], а также психологии [9, с. 222—223]. Многие частные наблюдения и выводы Спенсера независимо от степени их фактической обоснованности стимулировали плодотворные научные дискуссии и споры.

Однако в целом социологическая концепция Спенсера страдает грубым натурализмом и механицизмом. В интересах своей синтетической философии Спенсер пытался свести сложные социальные явления к их простейшим элементам. При этом конкретное содержание общественной жизни ускользало от внимания исследователя. Попытки же применить общие понятия «дифференциация» и «интеграция» к обществу, минуя формализацию понятий и оперируя донаучными определениями общества и личности, массы, порождают неясности и недоразумения.

Как писал по этому поводу В. И. Ленин, «абстрактное рассуждение о том, в какой зависимости стоит развитие (и благосостояние) индивидуальности от дифференциации общества, — совершенно ненаучно, потому что нельзя установить никакого соотношения, годного для всякой формы устройства общества. Самое понятие «дифференциации», «разнородности» и т. п. получает совершенно различное значение, смотря по тому, к какой именно социальной обстановке применить его» [1, т. 1, с. 431]. Усилило или ослабило «дифференциацию общества» крепостное право? «Г. Михайловский решает вопрос в последнем смысле («Что такое прогресс?»); г. Струве решил бы его, вероятно, в первом — ссылаясь на усиление общественного разделения труда. Один имел в виду уничтожение сословных различий; другой — создание экономических различий. Термин так неопределен, как видите, что его можно натягивать на противоположные вещи» [Там же, с. 432].

При всей тяге к конкретности, спенсеровская теория эволюции оставалась спекулятивной. Эмпирические факты иллюстрировали концепцию, а не лежали в ее основе. Огромный фактический материал, составивший 17 томов спенсеровской «Описательной социологии», был отобран его помощниками совершенно некритически, из разных источников [16].

Внешним образом описывая структурно-функциональные связи социального целого, органическая модель общества не раскрывает реальных основ этой структуры. Спенсер не видел ни диалектики производительных сил и производственных отноше-

ний, ни базисного положения последних по отношению к политико-идеологическим явлениям. Ведущая роль общественного разделения труда в процессе классовообразования трактуется им в консервативно-охранительном духе, а классовой борьбе приписывается исключительно деструктивная роль. К тому же Спенсер так и не мог теоретически разрешить противоречия между органицизмом и индивидуализмом.

Отсюда противоречивость влияния Спенсера на социологическую мысль. Не признанная официальной университетской наукой, спенсеровская социология приобрела в конце XIX в. большую популярность среди широкой читающей публики, особенно в США, где с 1860 по 1903 г. было продано почти 369 тыс. экземпляров его сочинений [12, р. 21]. По словам Ч. Кули, спенсеровская «Социология как предмет изучения», «вероятно, способствовала пробуждению интереса к социологии больше, чем любая другая публикация до или после этой книги» [10, р. 129]. Визит Спенсера в США в 1882 г. был подлинным триумфом мыслителя. В начале XX в. его влияние на общественную мысль США становится менее заметным, но не столько потому, что его идеи исчерпали себя, сколько потому, что язык Спенсера стал, по выражению Р. Гофштадтера, «общей чертой фольклора индивидуализма» [12, р. 50].

Однако отношение к Спенсеру никогда не было однозначным. Вначале его воспринимали главным образом как теоретика натуралистического эволюционизма; наибольшим влиянием он пользовался у представителей социал-дарвинистской ориентации (У. Самнер). Сторонники психологической ориентации, напротив, критикуют Спенсера за его натурализм. Кризис эволюционизма на рубеже XX в. вызвал и острую критику в адрес Спенсера. Однако уже Э. Дюркгейм увидел в нем предтечу функционалистской ориентации. При опросе Л. Бернардом 258 американских социологов в 1927 г. Спенсера считали самым влиятельным европейским социологом [13, р. 841], но затем число ссылок на него резко уменьшается. В 1937 г. Т. Парсонс недвусмысленно писал, что «Спенсер мертв» [14, р. 3], и с этим соглашались историки социологии 1940—1950 гг. Появление неозволюционизма, с одной стороны, и кибернетики и системного подхода, с другой, снова усилили в последние годы на Западе интерес к Спенсеру, в котором видят предшественника этих новых течений, хотя они родились, конечно, не на основе спенсеризма.

Литература

1. Ленин В. И. Полн. собр. соч.— Т. 1.
2. Богомолов А. С. Идея развития в буржуазной философии XIX и XX вв. М., 1962, гл. 2.
3. Грязнов Б. С. Эволюционизм Г. Спенсера и проблемы развития науки.— В кн.: Позитивизм и наука: Критический очерк. М., 1975.
4. Лондон Дж. Собр. соч.: В 14-ти т. М., 1961.— Т. 7.
5. Спенсер Г. Социология как предмет изучения. СПб., 1896.
6. Спенсер Г. Основные начала. СПб., 1897.
7. Спенсер Г. Основания социологии. СПб., 1898.—Т. 1, 2.
8. Спенсер Г. Социальная статика. СПб., 1906.
9. Ярошевский М. Г. История психологии. М., 1976.
10. Cooley Ch. Reflections Upon the Sociology of Herbert Spencer.— Amer. J. Sociol., 1920, vol. 26.
11. Harris M. The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture. N. Y., 1968.
12. Hofstadter R. Social Darwinism in American Thought. 1860—1915. N. Y., 1945.
13. Levine D. N. et al. Simmel's Influence on American Sociology.— Amer. J. Sociol., 1976, vol. 81, N 4.
14. Parsons T. The Structure of Social Action. 2nd ed. N. Y., 1964.
15. Peel J. D. Y. Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist. N. Y., 1971.
16. Perrin R. G. Herbert Spencer's four Theories of Social Evolution.— Amer. J. Sociol., 1976, vol. 81, N 6.
17. Spencer H. An Autobiography. London, 1926.— Vol. 1, 2.

Натурализм в социологии

XIX — начала XX века

1. Эволюционизм — база натуралистических школ в социологии

Середина и вторая половина XIX в. в интеллектуальной истории Запада — время почти всеобщего увлечения успехами естествознания и расцвета позитивистско-натуралистического мировоззрения, под определяющим влиянием которого развивалась тогдашняя социология.

Эволюционная теория Ч. Дарвина заставила ученых обратить внимание на тот простой факт (игнорировавшийся ранее вследствие господства теологического мировоззрения), что между человеком и животным имеется не только различие, но и сходство, что человек — продукт длительной биологической эволюции и одно из звеньев в ее цепи. Эволюционная теория стала одним из основных факторов идейного климата второй половины XIX в. Эволюционизм как ведущее направление общественной мысли того времени опирался на представление о единстве законов истории природы и истории человека, о единстве метода естественных и общественных наук, подрывая тем самым providentialistские и финалистские объяснения развития.

Эволюционизм тесно связывал социологию с этнологией, решая общие для них проблемы генезиса общества и культуры. Этим объясняется исключительное внимание тогдашней социологии к первобытной истории и к сравнительным исследованиям происхождения и развития общественных институтов бесписьменных народов, культура которых передавалась преимущественно в устной традиции. Представление о внутренне детерминированной естественной эволюции человеческого общества классически сформулировано в историко-этнологических трудах Эдуарда Бернетта Тэйлора (1832—1917), который в 1889 г.

писал: «...в человеческих институтах исторические слои выражены так же отчетливо, как и в отложениях пород. Они следуют один за другим в последовательности, принципиально одинаковой на всем земном шаре, независимо от мнимых, относительно поверхностных различий расы и языка, ибо сформированы сходной человеческой природой, продолжающей действовать в сменяющихся условиях дикости, варварства и цивилизованной жизни» [79, р. 269; см. также: 27, с. 12—13].

В биолого-эволюционных школах социальную эволюцию стали рассматривать как продолжение или составную часть биологической эволюции. Представители биолого-эволюционного направления полагали, что, подобно закономерностям роста организмов, существует некий органический закон развития общественных институтов, который определяет постепенный и регулярный характер их изменений, одинаковых во всем мире. Влияние этой линейной концепции социальной эволюции усиливало то обстоятельство, что на социологию эволюционные идеи Дарвина долго воздействовали через посредство философского эволюционизма Спенсера, с его универсальной «гипотезой развития», принципом дифференциации.

От социальной философии натуралистическая эволюционная социология унаследовала также метафизическую постановку проблемы первичных «движущих сил» истории. Позитивистски ориентированные натуралистические направления, которые объединял подход к обществу как к части природы, подчиненной ее всеобщим законам, попытались сделать это понятие в известной мере эмпирическим. Развитие общества они стали объяснять действием определенных детерминирующих факторов, понимаемых как естественные объективные силы. Но вообще понятие фактора осталось многозначным и противоречивым, и не в последнюю очередь по причине некритического эмпиризма этих направлений. Несмотря на положительное значение поиска естественных закономерностей общественного развития и установку на объективную науку, что подрывало позиции волюнтаризма, культа великих людей, теологических и спиритуалистических концепций в социологии, слабым местом натуралистической эволюционной социологии была именно односторонняя натурализация (чаще всего биологическая) социальных «сил» и «факторов» в ущерб пониманию истории как процесса человеческой активности.

Выдвижение на первый план тех или иных природных факторов или движущих сил социального развития, иногда методологических образцов определенной естественной науки служит основанием для классификации натуралистических школ. Так,

биоорганическая школа особое значение приписывала структуре социального целого, расово-антропологическая — влиянию биологической природы человека, его расовых черт и генотипа на общественную жизнь, социальный дарвинизм — борьбе за существование и естественному отбору, географическая школа — географической среде и пространственному размещению людей, и т. д.

2. Механистическая школа

Престиж методологии классического естествознания в социологии и влияние на нее механистического миропонимания и вульгарно-материалистических тенденций наиболее ясно обнаруживает механистическая школа, представляющая собой как бы скрытую мировоззренческую базу для многих натуралистических течений.

К механистической школе условно можно отнести социологические концепции, которые сравнивают социальные процессы и явления с физическими процессами и явлениями, а также используют для объяснения социального мира понятия механики, физики в широком смысле, энергетики и т. п.

Механицисты развили понимание общества как статистического агрегата частей (в противоположность органическим концепциям общества), прототипом которого было понятие механизма, взятое в его отличии от живого организма. «Агрегатная» концепция общества способствовала применению статистических методов в социологии, опиравшихся на соответствующее понятие целого.

Широко использовал количественные данные и их графические представления американский экономист и социолог Генри Чарлз Кэри (1793—1879), автор одной из первых развернутых механистических теорий в социологии XIX в.

Главные социологические работы Кэри — три тома «Оснований социальной науки» (1858—1860) и «Единство закона в соотношениях физической, социальной, психической и моральной науки» (1872) — разделяют монизм и принципы механистической эволюции Спенсера.

Следуя общей редукционистской логике механицизма, Кэри искал простые законы, управляющие материей во всех ее формах и одинаково верные для физических и социальных наук, отличающиеся лишь объектами приложения и способом выражения. Например, физические законы тяготения, притяжения и отталкивания принимают соответствующие социальные формы ассоциации и концентрации населения. Человек для Кэри — это молекула общества, а ассоциация — разновидность «великого

закона молекулярного притяжения». В своих рассуждениях он часто прибегал к наивным механистическим обобщениям и аналогиям, непомерно переоценивая их объяснительную силу. Из принципа неуничтожимости материи, по его мнению, очевидно, что производство и потребление — простые превращения вещества, торгоя — перемещение вещества в пространстве и т. п.

Революция в естествознании начала XX в. не помешала попыткам объяснить социальное количественно-механистическим образом. «Физиосоциологию» развивали некоторые естествоиспытатели, в частности выдающийся химик Вильгельм Фридрих Оствальд (1853—1932).

В своих «Энергетических основаниях наук о культуре» [60] Оствальд предполагал, что энергетика может дать общественным наукам некоторые фундаментальные эвристические принципы, хотя и не все объяснения, в которых они нуждаются. С наиболее общей, энергетической точки зрения культурный процесс — это преобразование свободной энергии в связанную. Чем большее количество связанной полезной энергии получено в таком преобразовании, тем значительней прогресс культуры.

Этот универсальный критерий, основанный на законах рассеяния энергии и возрастания энтропии, позволяет измерить не только общественный прогресс, но и увеличение жизнеспособности (прогресс) организма или биологического вида в целом, что следует из принципиального единства мирового эволюционного процесса. Эволюцию, т. е. необратимое изменение, которое совершается в течение более или менее длительного времени, характеризует возрастающая дифференциация и усложнение организации и функций организма, животного вида, человеческой группы, общества и т. д. «Последним обоснованием общественного прогресса является то, что благодаря постепенно совершенствующейся организации человеческих групп все лучше и лучше осуществляется использование человеком свободной энергии мира. Такое использование совершается двумя способами, которые и являются как бы сущностью социальной эволюции: разделением и сочетанием труда» [23, с. 20].

Подобным же образом Оствальд переводит на язык энергетизма другие социологические и экономические категории, в частности общественный порядок и государство, рассматриваемые как условия лучшего преобразования энергии.

Авторитет математического естествознания помогал распространению механистического типа мышления в начале XX в. Идеи социальной физики так или иначе развивали Владимир Михайлович Бехтерев [4], Леон Винярский [84] и Антонио Барсело [38], Альфред Лотка [56], Вильфредо Парето и др.

Менее компетентные в естествознании теоретики попросту вводили в объяснение социальных явлений любые законы физики, механики, химии и биологии, которые подходили к случаю или были известны данному социологу. Распространенный порок механицизма — «переодевание» ходовых идей социологии и философии истории в физическую терминологию, что порождало лишь псевдообъяснения. Таковы были попытки «термодинамического» толкования истории (Винярский и др.), иногда использовавшие популярные в свое время, но ошибочные физические теории, вроде «тепловой смерти вселенной». Движение, жизнь, изменение, история существуют, пока есть неравенство энергии. На основе термодинамических законов постоянства количества энергии и необратимости перехода энергии от высшего уровня к низшему предсказывали состояние социальной энтропии в будущем как мертвое и неподвижное равенство, подобное тепловой смерти вселенной. Нетрудно узнать в этой энергетической одежде старую историсофскую концепцию консервативных романтиков (Жозефа де Местра и др.).

С логической точки зрения многие теории механицистов нарушают закон адекватности (равенства объемов) субъекта и предиката в суждении [71, р. 31]. Например, высказывания Кэри и других «социальных физиков» об инерции, гравитации даются так, будто они специально относятся к социальным явлениям, тогда как они применимы к гораздо более широкому классу явлений, ко всем объектам физической природы. В результате упускаются из виду действительно специфические черты социального мира, принадлежащие только ему. Развернутая критика механицизма в социологии дана В. И. Лениным в книге «Материализм и эмпириокритицизм» [2, т. 18].

Однако с точки зрения тенденций современной науки к сближению самых отдаленных друг от друга областей знания, к поиску универсальных для них принципов и аналогий, а также структурной общности разнородных систем и явлений некоторые стороны наследия механистической школы находят отражение в попытках использования в социологии кибернетики и общей теории систем. Как сторонники количественного анализа в социологии, создавшие методику численных оценок масштабов преобразования человеком природной энергии в социально-экономическую, механицисты внесли значительный вклад в теорию социальных измерений и статистику.

3. Географическая школа

Вопрос о роли географической среды в жизни общества в той или иной форме ставили почти все мыслители с момента зарождения учений о нем. Социально-философская мысль эволюционировала от глобального сопоставления общества и природы к специальному изучению влияния разных факторов среды (климата, рельефа, природных богатств и т. д.) на отдельные социальные процессы и явления (рост населения, производительные силы, политический строй и т. д.).

Размышления о значении географической среды для человеческого общества доходили до двух логических крайностей: механического географического детерминизма, утверждавшего, будто бы вся деятельность человека обусловлена исключительно его естественным окружением, и абсолютного культурного детерминизма, который, подчеркивая, что само восприятие среды и ее значение для человека определяет культура и потому объяснение человеческой деятельности должно быть только культурологическим, недооценивал тот факт, что культурные возможности людей все же различны в разных природных условиях. Доведенное до абсурда отрицание всякого влияния среды вело к своеобразному социокультурному солипсизму. Важно подчеркнуть, что географическое направление в общественной мысли отнюдь не совпадало с узким географическим детерминизмом, который был только частью этого направления. Уже в XIX в. начались попытки «системного» (как бы мы сказали теперь) выхода из затруднений, порожденных дихотомиями типа «человек — природа» и «культура — среда», путем рассмотрения человека, культуры и среды как целого, как единой характеристики географического региона. Для науки человек прочно стал частью природы, а не божественным исключением из нее.

Со второй половины XIX в. прообразом теории односторонней эволюции социальных структур в зависимости от географической среды стала дарвиновская теория естественного отбора, непомерно широко истолкованная. В этот период теории географического детерминизма достигли самого широкого признания и казались хорошо обоснованными с естественнонаучной точки зрения. Полезным результатом этого теоретизирования по образцу биологии было внимание к пространственному распределению населения и к экологии человека (в чем можно усмотреть зачатки современной социальной экологии).

В поле зрения социальной географии и географических течений в социологии попали такие естественные факторы, как климат, почвы, рельеф, распределение водных ресурсов и полезных

ископаемых, флора и фауна, геофизические и космические процессы, смена времен года и др. В числе основных социальных явлений, зависящих от названных факторов, рассматривались: а) размещение и плотность населения на земном шаре, его здоровье и плодovitость; б) физические и психические расовые различия в телосложении, темпераменте, формах морали, частоте случаев высшей одаренности и т. п.; в) виды занятий и хозяйственной деятельности, ее организация, ритмы и циклы, степень благосостояния населения; г) типы социально-политической организации, социальных институтов и брака; д) возможности культурных контактов и заимствований, темпы экономического и культурного развития; е) религия, мифология, искусство и литература — словом, почти все проявления общественной жизни.

Становлению географической школы в социологии XIX в. способствовали как позитивистские история и философия [17], так и география. Кредо географического детерминизма, находящегося под обаянием методологии классического естествознания, надолго сформулировал французский философ-эклектик Виктор Кузен (1792—1867): «Дайте мне карту страны, ее очертания, климат, воды, ветры — всю ее физическую географию; дайте мне ее естественные плоды, флору, зоологию, — заявлял он, — и я берусь наперед сказать, каков человек этой страны, какую роль эта страна будет играть в истории, и не случайно, а в силу необходимости, и не в одну эпоху, но во все эпохи» (цит. по: [43, р. 12]). Натурализм и географический псевдодетерминизм проникали тогда во все отрасли общественных наук, даже в системы идеалистического толка. В религиоведении с середины XIX в. процветала солярно-метеорологическая теория (Макс Мюллер и др.), толковавшая мифы как аллегории астрономических и атмосферных явлений и к величественным естественным катастрофам возводившая истоки веры в богов. Эрнест Ренан рассуждал о «духе монотеизма» в пейзаже пустыни, а Ипполит Тэн в своей «Философии искусства» объяснял, например, различия между флорентийской и фламандской школами живописи различиями географических условий Италии и Нидерландов.

Английский историк-позитивист Генри Томас Бокль (1821—1862) в стремлении обосновать объективную закономерность исторического развития приводил многочисленные и на первый взгляд правдоподобные примеры того, как специфические ландшафт, климат, урожайность почвы, питание определили различия между народами в сознании, телосложении, накоплении богатства, затем в социальной организации и в конечном итоге в исторических судьбах [5]. Однако у Бокля находим оговорку, что на высших уровнях развития социальности умственные фак-

торы постепенно приобретают перевес над физическими. Бокль повлиял на некоторые течения в экономической географии и социологии, представители которых утверждали, будто достаточно знать природные богатства, источники энергии, естественные пути сообщения, чтобы определить характер и объем производства того или другого общества, главные его экономические функции и т. д.

Подобные выводы о прямой и однозначной зависимости экономических, психических и социальных фактов от физической среды были возможны только при игнорировании ряда промежуточных цепей взаимосвязанных социальных факторов и функциональных отношений между этими факторами и средой, а также при скрытом или явном принятии в качестве общенаучного идеала физического монизма и механистического детерминизма с их представлениями о пассивном копировании внешнего мира психикой человека. Кроме того, здесь недооценивались результаты культурной диффузии и взаимовлияния, ибо воздействие среды часто изображалось так, будто данное общество всегда жило в абсолютной изоляции, как культурно независимая единица.

Роль физических факторов среды в развитии общества пытались раскрыть и географы, разделяя многие ошибки позитивистской историографии.

Выдающимся социогеографом был немецкий ученый Карл Риттер (1779—1859), наряду с Александром Гумбольдтом (1769—1859) считающийся основоположником современной географии. Руководящей для методологии Риттера была идея взаимодействия природы и культуры, взаимосвязанности всех элементов, формирующих исторически конкретную географическую область [64]. Земля — единый «организм», делимый на внутренние связанные, целостные регионы. Для правильного определения границ этих регионов необходимо всестороннее описание ландшафта, климата, растительности (особенно культурной), животного мира, человека в его историческом взаимодействии с прежними элементами среды и др.

Мировоззренческой опорой для Риттера был, однако, не натурализм, а философский органицизм немецких романтиков с их верой в мировой порядок, объединяющий полярные отношения в высшем синтезе.

Значение Риттера для общественных наук обусловлено тем, что в его географии важнейшее место занимают человек и история. География, по мнению Риттера, должна объяснять, как человек влияет на обитаемое им пространство и как сам «воспитывается», трудясь в благоприятных или суровых условиях. Особый

интерес у него вызвали периоды наивысшего культурного расцвета каждой области, ибо, по его мнению, тогда достигалась и высшая степень гармонии между природой и культурой.

В работах Риттера органично слиты темы, которые позднее дифференцировались и стали предметами исследования разных областей географии и социологии. После него ясно обозначилась тенденция подразделять географию на две части: физическую географию и социальную, или антропогеографию, в которой в свою очередь в разное время и в разных странах выделялись экономическая, политическая, историческая, культурная и статистическая география.

В становлении антропогеографии, и в частности политической географии, видную роль сыграл Фридрих Ратцель (1844—1904), немецкий зоолог, журналист-путешественник, социолог, во второй половине своей жизни — профессор географии Лейпцигского университета [25, 61, 62].

Предмет антропогеографии Ратцель определял в русле общей традиции XIX в. как изучение человеческого рода — в той мере, в какой последний в своих жизненных проявлениях определяется географической средой. В соответствии с идеологией натурализма Ратцель, биолог по образованию, стремился объединить методы и понятия биологии, этнографии и географии. Антропогеография, считал он, должна быть частью общей биогеографии и пользоваться обычными экологическими и эволюционными понятиями при изучении политического и экономического развития.

Научное описание дифференциации культур в зависимости от свойств географической среды сочеталось у Ратцеля с биологизаторскими спекуляциями, особенно при объяснении пространственного расширения или уменьшения государств в его «Политической географии» (1897), и с типичной для географического детерминизма ошибочной тенденцией проводить прямые причинные связи между свойствами естественной среды и человеческой практикой, минуя посредствующие социальные звенья и механизмы.

Все последствия влияния среды он делил на статические (закрепляемые в основном в постоянных биопсихических свойствах индивидов) и динамические (изменяющиеся исторические результаты социально-политической организации). Тысячелетиями длящееся непосредственное воздействие географических факторов, особенно климата и пространственного расположения, — причина соматических и психических различий между группами людей, проживающими на разных территориях. Горы и пространственная замкнутость, например, вырабатывают у населения

традиционализм, довольство малым, узкий национализм, а равнины и море — такие психические черты, как тоска по пространству, дух экспансии и смелых начинаний. Естественные границы (горы, море) будто бы способствуют появлению изолированных социальных групп со слабо развитой политической властью, а равнины — централизации и сильной власти для защиты от набегов кочевников, позднее переходящей в крупную социально и культурно интегрированную государственную организацию. Тем же законам подчиняется распространение языка и культуры.

Государства функционируют как живые организмы, подверженные естественным процессам роста и упадка и в качестве таковых не могут быть удержаны в строгих границах. Ареал, пространство (Raum) и местоположение (Lage) — необходимые факторы при возникновении государств. Выживание наций или культур связано с их способностью к экспансии и улучшению своего географического положения.

Отсюда только шаг до превращения биологических аналогий в политическую идеологию. Этот шаг откровенно сделала так называемая школа германской геополитики во главе с Карлом Хаусхофером (1869—1946) со своим «учением» о якобы географически детерминированных тенденциях политического развития и экспансии государств [46]. Из арсенала геополитики были почерпнуты печально известные аргументы о недостаточности «жизненного пространства» и неестественности политических границ Германии для оправдания фашистской агрессии [9]. Автор термина «геополитика» шведский социолог-государствовед Юхан Рудольф Челлен (1864—1922) также трактовал ее под влиянием Ратцеля как учение о государстве — географическом организме [52], эклектически соединяя понятия географического детерминизма, социального дарвинизма, биолого-органических и расово-антропологических теорий.

Характернейшей чертой вульгарного географического детерминизма в объяснении исторических событий было широкое привлечение в качестве промежуточных факторов расхожих «психологических истин» здравого смысла. Этим особенно отличались многие политгеографы, которые по мере надобности использовали и вековые предрассудки, и «новейшие» расистские измышления о «духе народа», якобы формируемого географической средой. Трудно даже перечислить попытки установить через посредство, например, «духа народа», расы причинные связи между географическими условиями и архитектурой, живописью, литературой, музыкой, религией и т. д. Многие из таких работ отличались непониманием относительности детерминизма географических факторов.

Содержание политической географии, однако, не исчерпывалось только сомнительными псевдогеографическими объяснениями и предсказаниями политических событий, вольно или невольно прикрывающими определенные политические симпатии. Многие политгеографы дали обстоятельные исторические исследования образования, экспансии и распада различных «политических зон», их административных центров, границ, оборонительных линий. Не лишена смысла и постановка вопроса об оценке «политического потенциала», скрытого во взаимодействии политического сообщества и его среды. Зарубежная политическая география с успехом изучает влияние политической власти на физические и социальные аспекты ландшафта, формирование лингвистических и культурных объединений и т. д.

В начале XX в. большинство тем, а заодно и ошибок старого географического направления в общественных науках унаследовал американский энвиронментализм (от англ. *enviroment* — среда). Относительно новым в нем было пристрастие к статистическим и другим «строгим» методам проверки популярных гипотез географического детерминизма. Родоначальница энвиронментализма Эллен Семпл, прямолинейный популяризатор Ратцеля, проводила идею «контроля» физического окружения над жизнедеятельностью человека на определенной территории [68].

Виднейшим представителем энвиронментализма был американский географ, геолог по образованию, Элсуорт Хантингтон (1876—1947). Используя методы и данные (часто недостоверные) статистики, палеоботаники, климатологии, истории, демографии и других наук, он стремился обосновать существование тесных корреляций между изменениями («пульсациями») климата и прогрессом или упадком цивилизаций [48—150].

Основные опосредующие связи выглядели при этом так: 1) климат влияет на здоровье населения (для оценки этого влияния Хантингтон изучал совпадения месячных кривых смертности и температуры, опирался на современные ему экспериментальные исследования и т. д.); 2) климат влияет на физическую и умственную активность, производительность труда и, следовательно, вызывает колебания деловых и экономических переменных общества (основной эмпирической базой здесь были данные о параллелизме значений коэффициента смертности и циклов деловых спадов и оживлений); 3) поскольку цивилизация есть функция энергии и производительности нации, то полезные или негативные колебания климата детерминируют рост, упадок и перемещения цивилизаций.

Хантингтон развивал также старые идеи о постепенном географическом передвижении цивилизаций из афро-азиатской ко-

лыбели в более холодный и разнообразный климат Северо-Западной Европы. Теорию «северного дрейфа цивилизаций» в разных вариантах еще раньше защищали французы Клод Вайо [81], Пьер Мужоль [58], Эдмон Демолен и многие другие. Однако критерии разработки сравнительных карт и корреляций, которыми Хантингтон подкреплял эту теорию, были крайне субъективные и европоцентристские. В основу оценки цивилизаций по рангу совершенства он положил «активизм», повторив заодно старинные предрассудки (первоисточником которых были труды арабского историка XIV в. Ибн Халдуна), будто высшая культура и наиболее сложные формы социально-политической организации могли возникнуть только в умеренном, но не в субтропическом или полярном климате, так как изобилие даров природы в субтропиках якобы не требует больших затрат труда и ведет к инертности и лени людей юга, а борьба с голодом и холодом в полярном климате вырабатывает смирение и не оставляет сил на развитие культуры. В итоге закон перемещения очагов культуры к северу остался спекуляцией, основанной на одностороннем подборе фактов. Его не спасло и введение элементов технологического детерминизма, например у Вайо, который видел причину сдвига культуры к северу в развитии техники защиты человека от холода (обзор и критику теорий дрейфа см.: [71, p. 182 a. follow.]).

«Вечные законы» Хантингтона и других энвиронменталистов не выдержали проверки строго установленными фактами, но многие ценные их наблюдения и даже некоторые гипотезы получили косвенную поддержку специалистов (биологов, климатологов, психиатров и др.) в более узком контексте. Так, провалились энвиронменталистские попытки связать деловые циклы в экономической жизни общества с периодами солнечной активности, но многими психологами и криминалистами подмечены сложные зависимости между ею, колебаниями атмосферного давления и прочими климатическими явлениями, с одной стороны, и физиологическими процессами, нервной возбудимостью, а через них и с некоторыми психологически-социальными процессами, с другой. Еще Адольф Кетле, а потом и Чезаре Ломброзо отмечали «сезонные» колебания частоты некоторых преступлений. В России влияние космических и планетарных процессов на социальную психологию изучала школа А. Л. Чижевского [33].

В современной американской социогеографии сохранилось стремление к строгому детерминизму и количественному подходу, но в более ограниченных моделях с высокой вероятностью предсказания. Проблематика энвиронментализма изучается не в прежнем глобальном плане, а более специально [72].

Отчасти как реакция на энвайронментализм в США с конца прошлого века развивалась «культурная география» [42], использующая антропологическую идею культуры (Альфред Кребер и др.). Она уделяла пристальное внимание деятельности человека, изменяющей его среду обитания. Земная поверхность рассматривалась ею как отпечаток образа жизни человека, его исторического прошлого, как материальный свидетель распространения данной культуры.

Такое акцентирование активной роли человека в его взаимодействии с природой особенно характерно для традиций французской социогеографии [6], начиная со школы Фредерика Ле Пле (1806—1882), одного из основоположников современной социальной экологии. Он выдвинул триединую формулу определяющих факторов человеческой жизни: место обитания, труд, семья.

Ведущими представителями школы Ле Пле были Анри де Турвиль (1843—1903) и Эдмон Демолен (1852—1907). При составлении известных в истории эмпирических социальных исследований семейных монографий¹ школа обязательно изучала физическую географию семьи или общества: почву, рельеф, климат, распределение воды и т. д. В главном труде Демолена «Великие пути народов» (1901), несвободном от обычных ошибок географического детерминизма, на обширном историческом материале прослеживаются основные связи между географическим положением и различными характеристиками социальной организации, формами труда, собственности и т. д. Так, согласно Демолену, проживание в степи определяло на раннем этапе исторического развития занятия пастушеством, отсутствие присвоения земли, поскольку для кочевника важнее иметь возможность свободно перемещаться по степи, чем быть собственником земли, и другие черты «социального типа». Турвиль, исследуя происхождение общества западного типа, указывал на Скандинавию с ее изолированными фиордами, как на «мировую лабораторию», где будто бы только и мог сформироваться частный, партикулярный тип человека, семьи и общества [78, р. 39].

Противником географического псевдодетерминизма был также французский «поссибилизм» (от фр. *possibilite* — возможность). Представители этого направления считали, что одинаковой среды в действительности не существует ни для индивидов — в силу разности их реакции на одни и те же природные условия и врожденных свойств, ни для культур разного уровня развития. Поссибилизм разрушал статическую концепцию среды как раз и

¹ Подробнее см. в настоящей монографии главу шестую.

навсегда данной безотносительно к активному историческому субъекту. Историзм этого течения побуждал ставить вопрос всегда конкретно: среда для чего и для кого, какие *возможности* использует в ней данная культура.

Основателем французской школы социогеографии был географ и историк Поль Видаль де ла Блаш (1845—1918). Центром внимания в его исследованиях стала не предпосылка, будто данная среда определяет тот или иной образ жизни, а постепенные исторические изменения, которым подвергается среда в результате сменяющегося образа жизни. Ландшафт для Видалья — не просто продукт естественной последовательности событий, а результат труда человека, создающего новые условия существования для грядущих поколений [82].

Работы Видалья оказали влияние на крупнейших французских историков XX в. — Люсьена Февра (1878—1956) и Марка Блока (1886—1944).

Заслугой французской социогеографии было разоблачение реакционного псевдодетерминизма немецкой геополитики. Поссибилисты показали, что последняя нередко строила доказательства *post factum* (от исторического существования данного политико-социального явления к якобы ответственному за него географическим условиям) и вопреки фактам. Еще раньше с антигуманными выводами и расизмом некоторых течений антропогеографии боролись ученые-революционеры Элизе Реклю (1830—1905) и Лев Ильич Мечников (1838—1888), которые также примыкали к французской школе социогеографии [20, 26].

Основным способом критики упрощенного географического детерминизма всегда было раскрытие того, как в одинаковых географических условиях развиваются общества и культуры совершенно разного уровня и типа. Одна и та же среда предоставляет разные экономические возможности людям, знающим и не знающим, как использовать ее ресурсы. Ценность этих ресурсов зависит не столько от их природных свойств, сколько от характера экономики и общественных отношений. Даже, казалось бы, очевидные зависимости между географическими условиями и характером питания в просто организованных обществах, употребляющих много сырых продуктов, в действительности сложны, опосредованы и имеют лишь локальное значение. Добывание пищи — процесс общественный, и социальные аспекты питания, обычаи, верования, эффективное или, наоборот, неумелое использование пищевых ресурсов играют первостепенную роль. Любой природный материал для человека не является просто «естественным благом», а расценивается в зависимости от уровня развития производительных сил и потребностей общества,

Слабой стороной POSSИБИЛИЗМА по сравнению с американским энвиронментализмом (грубость принципов которого он справедливо критиковал) было пренебрежение количественной оценкой вероятностей, характеризующих связи определенных культурных или экономических возможностей с распределением географических факторов [76]. В этом смысле методы современной зарубежной социогеографии в ее прикладных и количественных отраслях ближе к энвиронментализму, чем к POSSИБИЛИЗМУ [30].

Во многом проблематика географического направления в общественных науках не исчерпана до сегодняшнего дня. Именно в наши дни, когда в невиданных размерах возросло воздействие человека на природу, все больше выявляются ее значение для человека и неразрывная связь с его деятельностью. Становится очевидным, что воздействие на окружающую среду может быть успешным лишь тогда, когда оно подчиняется ее законам и учитывает основные связи целого, иначе негативные последствия скажутся на самом человеке как части природы. Наблюдается преемственность между географическим направлением и современной «человеческой экологией», изучающей взаимосвязи человека и его окружающей среды (в широком смысле), в частности пространственные отношения людей и социальных организаций.

4. Расово-антропологическая школа

Расово-антропологическое направление явилось одной из наиболее реакционных в идеологическом отношении разновидностей натурализма в социологии. Расизм как социально-психологический феномен существовал с незапамятных времен, но в XIX в. он впервые стал широко апеллировать к авторитету науки. Главные идеологические функции этого направления состояли в обосновании привилегий господствующего класса внутри буржуазных государств и империалистической колониальной экспансии во внешней политике. Следует также иметь в виду, что наука о расах — физическая антропология — находилась еще в зачаточном состоянии, а это оставляло простор для разного рода мифотворчества и спекуляций, превращавших незрелое научное знание в псевдонаучное либо даже антинаучное.

Несмотря на множество различий и оттенков, присущих отдельным расово-антропологическим концепциям, все они сводимы к нескольким базовым постулатам: 1) социальная жизнь и культура — продукт расово-антропологических факторов; 2) расы не равны между собой, и это обуславливает неравенство («превосходство», «ущербность», «опасность») соответствующих культурных творений; 3) социальное поведение людей целиком

или преимущественно детерминировано биологической наследственностью; 4) расовые смешения вредны.

Все эти тезисы в развернутой форме в XIX в. впервые выдвинул французский философ, писатель и дипломат Артюр де Гобино (1816—1882) в четырехтомной книге «Опыт о неравенстве человеческих рас».

Гобино стремился доказать, что социальные институты не детерминируют жизнедеятельность рас, а, напротив, детерминируются ею. «Это следствия, а не причины», — заявлял он [44, р. 66]. Именно в сфере расы Гобино искал решение центральной проблемы своего сочинения — проблемы упадка и гибели цивилизаций.

Будучи пессимистом, он исходил из фатальной неизбежности гибели всех цивилизаций, в том числе и европейской. Смешение рас (с обязательным участием «белой» расы), вначале выступающее необходимым источником развития цивилизации, в дальнейшем неизбежно ведет к ее вырождению и смерти [Ibid., р. 47—48, 355—359]. Основное утверждение Гобино тавтологично: смешение рас выступает в его концепции одновременно как признак вырождения цивилизаций и как его причина. В итоге оказывается, что в действительности Гобино волнует не проблема «жизненности» цивилизаций, а «жизненности» расы, так как последняя является для него истинным субъектом социально-исторического процесса.

Расизм — прямое продолжение элитистского мировоззрения Гобино, который был противником всех форм социального равенства и стремился выделить «подлинные» иерархии, а внутри них «подлинные» элиты. Поскольку расовое неравенство кажется Гобино наиболее фундаментальным, исходным и неуничтожимым, постольку его он выдвигает на первый план в своих объяснениях истории. Расовую иерархию Гобино представляет в виде трехступенчатой лестницы, на верхней ступени которой находится «белая» раса, на средней — «желтая» и на нижней — «черная». Он утверждает превосходство «белой» расы, так как будто бы только ей принадлежит главная роль в создании и развитии всех цивилизаций. Но и внутри «белой» расы, по Гобино, существует иерархия, на вершине которой находятся «арийцы» (подробнее о взглядах Гобино см.: [10, 16]).

Другую расистскую «историософию» создал Хаустон Стюарт Чемберлен (1855—1927), английский германофил, зять Рихарда Вагнера, большую часть жизни проживший в Германии. Основное произведение Чемберлена, в донацистской и нацистской Германии переиздававшееся бесчисленное количество раз, — «Основы девятнадцатого столетия» (1899), где дан поверхностный,

противоречивый и в высшей степени тенденциозный обзор европейской истории [40]. Наивысшее «достижение» истории Европы — по Чемберлену, создание «тевтонской» культуры, самой «высокой» из всех существовавших культур. «Тевтонская» раса — наследница «арийской», «дух» которой Чемберлен призывал возродить [32].

Чемберлен внес наиболее значительный вклад в создание чело-веконенавистнических мифов германского фашизма. Недаром нацистские «теоретики» присвоили ему титул «народного мыслителя» и «провидца третьего рейха» [57].

Одной из разновидностей расово-антропологического направления явилась так называемая антропосоциология. Главными представителями антропосоциологии были антропологи Жорж Ваше де Ляпуж (1854—1936) (Франция) и Отто Аммон (1842—1916) (Германия).

Ляпуж считал Гобино пионером антропосоциологии. Чемберлена, напротив, квалифицировал, как ее «карикатуриста» [54, р. VIII, 172]. Работы Ляпужа основаны на истолковании антропометрических данных и, прежде всего, сравнительного статистического анализа головного указателя. (Головным указателем в антропологии считают процентное отношение наибольшей ширины головы к ее наибольшей длине. Понятие это было введено шведским анатомом А. Ретциусом в 40-х годах XIX в.) Согласно Ляпужу, антропосоциология «имеет своим предметом исследование взаимных реакций расы и социальной среды» [Ibid., р. VII]. Под влиянием социального дарвинизма наряду с понятием естественного отбора Ляпуж вводит понятие социального отбора. Он различает шесть основных форм последнего: военный, политический, религиозный, моральный, правовой и экономический [53]. Все эти формы оказывают в конечном счете пагубное влияние на общественное развитие в целом, так как в результате их действия неуклонно уменьшается число представителей наиболее «ценного» расового типа — белокурого долихоцефала; более того, ему грозит полное исчезновение. Один из многочисленных «законов» Ляпужа — «закон эпох» — гласит: «С доисторических времен головной указатель имеет тенденцию к постоянному и повсеместному росту» [54, р. 213].

С этим «законом», постулирующим исчезновение «лучших», прежде всего связан глубокий исторический пессимизм Ляпужа. В другом «законе» он пытается установить универсальную связь между величиной головного указателя человека и его классовой принадлежностью [54, р. 206—211].

Аналогичные тезисы встречаются у другого представителя антропосоциологической школы — Отто Аммона. Аммон провел

ряд антропометрических исследований среди рекрутов и студентов. В своей книге «Общественный порядок и его естественные основания» (1895) он стремился соединить принципы социального дарвинизма и расизма в анализе социальных институтов [36].

Искусственность построений антропосоциологов выступает с особенной очевидностью тогда, когда выдающихся людей — брахицефалов, своим существованием опровергающих «законы» антропосоциологии, они вынуждены зачислить в так называемые ложные брахицефалы [54, р. 212].

Попытка синтеза расизма и социального дарвинизма содержится и в работах Людвиг Вольтмана (1871—1907). Многочисленные работы Вольтмана отличались грубым примитивизмом и откровенным пародированием науки для обоснования мифа о превосходстве «германской» расы. Его концепции представляют собой не более чем рационализацию изначального расового предрассудка.

Резюмируя рассмотрение расово-антропологического направления, отметим, что декларация о необходимости развития общества посредством «культивирования» рас неизбежно оборачивалась призывом обеспечить наиболее благоприятные условия, т. е. привилегии, для «вышей» расы, представленной либо «высшими» социальными слоями, либо «избранными» народами. Иными словами, стремление поставить антропологические факторы на службу обществу и культуре скрывало в себе свою противоположность: поставить общество и культуру на службу определенной «расе»; при этом, поскольку реальные факты не подтверждали расистских постулатов, понятие «раса» трактовалось не как совокупность реальных физико-антропологических признаков, а приобретало символический смысл. Все это делало расово-антропологические концепции удобным орудием внутренней и внешней политики империализма и фашизма.

Рассматривая социальные процессы как продукт и превращенную форму «игры кровей», расово-антропологическое направление было не только реакционным направлением внутри социологии, но и, по существу, антисоциологией, ибо сам предмет социологии — общество — растворялся в расе, трактуемой как главный субъект социально-исторического действия.

5. Биоорганическая школа

История общественной мысли знает много разновидностей органических концепций. Только в XIX в. можно отметить следующие из них: философский органицизм (Гегель, Шеллинг

и романтики), противостоявший номинализму и механицизму просветителей XVIII в. с их договорными концепциями общества; социально-психологический органицизм, находивший целостность общества в социальном разуме, мнении, волеизъявлении как самостоятельной реальности, и, наконец, биоорганические теории.

Метафора «организма» в применении к обществу известна с глубокой древности [67]. Но для биоорганической школы важнейшим исходным пунктом стали организмические уподобления Конта и Спенсера, подкрепленные сильнейшей ориентацией на эволюционную биологию.

Историки социологии обычно объединяют в биоорганическую школу тех, для кого прототипом понятия общества является понятие организма, кто исходит из того, что общество, подобно организму, представляет собой не простую сумму отдельных индивидов (клеток), а надындивидуальную целостность. Общество как целое приобретает новые качества и в этом смысле больше суммы своих частей. В объяснении существует логический примат целого над частью. Функции частей могут быть поняты только через функции целого, к которому они принадлежат.

По замыслу теоретиков школы, сравнительные сопоставления социальных систем с биологическими организмами должны были помогать вскрывать строение (анатомию) и функции (физиологию) социального организма, его органов (институтов) и элементов (обычно индивидов или семей) как по отношению к целому, так и относительно друг друга. В основе такой методологии лежало представление о единстве законов эволюционного процесса, на определенном этапе переходящего от индивидуальных организмов к созданию «сверхорганизмов», т. е. сообществ животных и людей [75, s. 66—85]. Общественная эволюция мыслилась такой же необратимой, однонаправленной и внутренне обусловленной, как рост организма, хотя в теориях школы нередки и более осторожные формулировки, учитывающие специфику исторического движения.

Крайние органицисты уподобляли развитие общества развитию биологического организма в соответствии с биогенетическим законом Мюллера — Геккеля (онтогенез повторяет филогенез) в его упрощенном толковании [21, с. 169]. По их мнению, стадии общечеловеческой истории цивилизации (социальный филогенез) онтогенетически воспроизводятся индивидуальной историей молодых народов, государств, колоний, попавших в новые условия (см., например: [7, с. 144—146]).

Соединяя спенсеровскую идею дифференциации и биогенетический закон, социологи биоорганической школы пытались предсказывать будущие стадии общественного развития и реконструировать прошлые. Самые высокодифференцированные и сложные общественные явления и функции обычно считались и самыми поздними по времени возникновения, а также наиболее чувствительными к социальным потрясениям, уязвимыми и изменчивыми [11, с. 226].

В крайней форме использовал органическую методологию в социологии русский сановник немецкого происхождения, печатавшийся в основном по-немецки, Пауль Лилиенфельд (1829—1903). Человеческое общество, по Лилиенфельду, подобно другим природным организмам, есть реальное единство [55, S. 1]. Общество отличается от организма меньшей интеграцией. Но большая подвижность элементов (индивидов) в социальном организме означает только то, что он принадлежит к высшему классу организмов. Представляя собой систему взаимодействий людей, общество выполняет одинаковые с организмами функции размножения, роста, дифференциации, болезни, смерти, регенерации, интеграции частей и т. п. Социология основана на биологии и должна применять ее законы [19].

Видным представителем органической школы был немецкий экономист и социолог Альберт Шеффле (1831—1903). Разделяя со всей школой убеждение в преимуществе целостного подхода к социальным явлениям, Шеффле выделялся в ней тем, что придерживался традиций немецкого идеализма.

Предметом социологии он объявлял духовные взаимоотношения между людьми, а также идеальные и технические способы и формы общения. Это видно из его определения общества, которое, по Шеффле, есть «неделимое общежитие органических индивидов, возникшее на почве чисто психических актов, внешним проявлением которых служат символы, выражающие идеи и технические действия, создающие полезности и овеществляющие во внешних объектах продукты человеческой мысли» (цит. по: [18, с. 119]). Социальное общежитие личностей отлично от органико-биологической связи клеток. Суть социального — не физико-химическая и биологическая, а идеальная (иначе — психическая) связь индивидов, выражающаяся в их символических и технических действиях (в «практическом искусстве»).

Социально-психическая связь для Шеффле не чисто идеальная. Распределение духовной деятельности в обществе между отдельными индивидами при условии сохранения ее целостности вызывает необходимость создания знаковых средств (символов), средств связи и специальных вспомогательных учреждений для

их поддержания. Только тогда духовное взаимодействие служит координатором «социального тела», способом сохранения его целостности и связности функционально-раздельных частей [34].

Появление материальных символов, способных существовать относительно самостоятельно, сделало возможным их накопление, передачу, всеобщность и длительную устойчивость (традицию). Возникла социальная память, которой можно измерять прогресс общества. Существование коллективного сознания в преемственности поколений — еще одна особенность социума, не присущая органическим сообществам.

Все исследования общественных форм и функций Шеффле делил на социальную анатомию, социальную морфологию и социальную физиологию, направленные на «социальные органы и ткани», т. е. организации, институты и другие массовые объединения населения и их связи, а также на социальную психологию, предмет изучения которой — духовная жизнь общества.

Собственно органико-биологические аналогии у Шеффле имеют меньшее значение и интерес, чем социально-психологические представления. Наибольшую критику вызвало его учение о пяти общих типах «социальных тканей», часть которых гомологична тканям организма. Например, пятый тип: психо-физическая ткань принимает облик институтов, действующих в духовной сфере и осуществляющих публичный или частный контроль. Ее органический гомолог — нервная ткань. Подобным же образом Шеффле рассматривает и остальные типы «социальных тканей».

Но эти «социальные ткани» образуются путем «идеального» соединения активных (люди с накопленным ими практическим опытом) и пассивных (вещное богатство) элементов. Общая организация «социального тела» представляет собой все более усложняющуюся структуру из этих основных элементов. Свою «физиологическую» жизнедеятельность (функции) «социальное тело» осуществляет только при помощи его активных составных частей (индивидов и групп населения) и только для них.

Сам Шеффле, как, впрочем, и другие органицисты, постоянно делал оговорку, что он пользуется органическими аналогиями исключительно для более образного и наглядного раскрытия социологических понятий, что «социальное тело» — не организм в биологическом смысле, что даже биофизиологический элемент общественной связи в брачных союзах приобретает все более духовный характер и т. д. Под влиянием критики в третьем двухтомном издании (1896 г.) своего главного труда «Строение и жизнь социальных тел» [65] он гораздо умереннее пользовался органико-биологическими сравнениями, чем в первом четырех-

томном издании той же работы (1875—1878 гг.), а в «Основаниях социологии» (в 1906 г. они были опубликованы посмертно) почти отказался от этих сравнений, сохранив принцип целостного подхода [66].

Похожую эволюцию претерпели почти все органицисты, в частности Рене Вормс (1869—1926), редактор «Международного социологического обозрения». В работе «Общественный организм» [7] он выступил как типичный представитель вульгарного крыла школы. Здесь Вормс, подобно Лилиенфельду, широко использовал такие термины, как «социальная патология» и «болезни общества» (для обозначения общественных волнений), «социальная гигиена» и «оздоровление» (для общественных реформ), «размножение общества» (для колониальной экспансии) и т. д.

В последних своих сочинениях Вормс критиковал свои прежние взгляды и сделал вывод, что органические теории пригодны только для простых обществ, так как далее в действие вступают новые факторы, которые лучше описываются договорными теориями. В этот период главным общественным фактором для него стал «духовный контакт» между людьми [85, р. 37]. Таким образом, от утверждения биологического единства общества Вормс перешел к психологически-социальному пониманию его целостности.

Борьбе за существование в развитии общества биоорганическая школа отдала более скромное место, чем социальный дарвинизм, хотя для обеих школ общество видится частью природы в ее высшем выражении и должно обнаруживать и этот закон последней. Для Вормса, например, борьба за существование, в обществе принимающая форму конкуренции, производна от закона биологического приспособления. Несмотря на единство законов развития природы и общества, они по-разному проявляются в природе и обществе. Естественный отбор и борьба за существование у людей менее жестоки. Вормс считает, что «основным и необходимым является не конфликт и столкновение, а труд и творчество, не борьба, а жизненное усилие» [8, с. 144].

Борьбе с социал-дарвинизмом и проповеди идей органической солидарности людей и пацифизма посвящены многочисленные работы социолога-публициста Якова Новикова (1849—1912), жившего во Франции. Прогресс для него — это особое проявление общего закона равновесия и «с политической точки зрения» представляет собой «достижение полного единства мнений и согласия между людьми» [22, с. 51], т. е. умственного равновесия.

К биоорганической школе обычно причисляют французского философа — эклектика и социолога Альфреда Фулье (1838—1912), а также биолога и социолога Альфреда Эспинаса (1844—1922).

Фулье пытался сочетать позитивизм с идеализмом, а принципы детерминизма — со свободой воли и персонализмом. Он отстаивал невозможность сведения психологического к коллективному, морального — к социальному. Общество, по Фулье, — это психический, «договорный» организм, существующий только через индивидов, обусловленный коллективной наследственностью, социальным детерминизмом и свободным контрактом [29].

Эспинаса можно считать одним из ранних предшественников зоопсихологии и этологии. По его мнению, зоология, изучая ассоциации между особями животного царства, содействовала рождению социальной науки. Аналогии между этими ассоциациями и обществами более тесны, чем между ассоциацией клеток и обществом [35]. Работы Эспинаса использовал и цитировал Ф. Энгельс [1, т. 21, с. 39].

Общая методология органической школы содержала как верные принципы, вошедшие в историю социологической науки, так и ложные, давно ею отвергнутые. Ценной была попытка концептуализации структуры и функциональных связей социального целого. Живучей оказалась проблема сочетания «организмической» картины социального целого и эволюционно-генетических представлений, в модифицированном виде перешедшая к структурному функционализму и другим системно-ориентированным направлениям в социологии. Хотя одним из основных источников, питавших школу, был эволюционизм, его синтез с синхронными организмическими представлениями оказался малоудачным. В результате школа не сумела удовлетворительно объяснить социальные изменения.

Множество возможных типов социальной и культурной целостности школа в начале своей деятельности сводила к одному образцу — а именно к целостности биологического организма. Но из того, что общество не является простой суммой индивидов, а образует определенное единство, вовсе не следует, будто его целостность тождественна или подобна целостности биологического организма, а социокультурные зависимости подобны биологическим. Применимость некоторых общих формул к разным объектам еще не означает их тождества в других отношениях.

Свойственная органической школе ошибочная тенденция к онтологизации единства общества или к трактовке этого единства

как нормы имела реакционный политический смысл: любое революционное движение казалось нарушением органического единства общества, ненормальностью и патологией. Заменяя открыто метафизическую (например, гегельянско-романтическую) форму концепции «социального организма» псевдопозитивной, поставив на место провидения и «объективного духа» законы природы и биологического организма, биоорганическая школа также не смогла отразить в своих теориях значение личности и индивидуальной воли.

Ставя важные проблемы элементарных сходных черт в эволюции и организации сообществ животных и людей, школа недооценивала качественной специфики человеческого общества. «Существенное отличие человеческого общества от общества животных,— писал Энгельс,— состоит в том, что животные в лучшем случае *собирают*, тогда как люди *производят*. Уже одно это — единственное, но фундаментальное — различие делает невозможным перенесение, без соответствующих оговорок, законов животных обществ на человеческое общество» [1, т. 34, с. 137].

Марксистская социология пользуется понятием социального организма, чтобы подчеркнуть целостность общества как системы и взаимосвязь социальных процессов, никогда, однако, не подменяя социальные закономерности биологическими.

6. Социал-дарвинистская школа

Влияние дарвинизма так или иначе сказалось на концепциях самых различных представителей социологической мысли, в частности Габриэля Тарда, Лестера Уорда, Франклина Гиддингса, Эмиля Дюркгейма.

У этих и у ряда других социологов дарвинизм играл роль либо стимулятора гипотез, либо вспомогательного методологического инструмента. Однако некоторые буржуазные мыслители не ограничились подобным подходом и сделали теорию биологической эволюции непосредственным основанием своих социологических теорий, рассматривая естественный отбор и борьбу за существование как главные факторы социальной жизни. Так естественнонаучный дарвинизм был превращен в социальный дарвинизм.

Необходимо подчеркнуть, что сам Дарвин и другие основоположники дарвинизма — такие, как Альфред Уоллес и Томас Гексли, были противниками прямого перенесения биологических понятий в область социальных наук. Поэтому Дарвина нельзя считать основателем направления, получившего впоследствии

название «социал-дарвинизм». Ученым, впервые систематически внедрявшим принципы эволюционной теории в область социальных наук, был Спенсер, рассматривавший естественный отбор, борьбу за существование и выживание наиболее приспособленных не только в качестве биологических, но и социологических феноменов. Именно он является подлинным создателем социал-дарвинистской школы.

Социал-дарвинизм не был сугубо социологическим течением, но получил распространение и в других социальных науках, а также в публицистике и художественной литературе. В буржуазном массовом сознании он был относительно прост и однороден и сводился к двум-трем вульгарно интерпретированным идеям эволюционной теории. Иначе обстояло дело с социал-дарвинизмом в социологии.

Представление о существовавшей якобы единой социал-дарвинистской «школе» с общими теоретическими принципами является упрощенным. Некоторые социологи, обычно трактуемые в историко-социологической литературе как социал-дарвинисты, были вообще противниками эволюционной теории и не использовали ее понятия, другие стремились лишь согласовать с ее принципами свои концепции. Среди представителей социального дарвинизма встречаются вульгарные материалисты и идеалисты, социальные «реалисты», рассматривавшие социальное целое как независимое от составляющих его индивидов, и «номиналисты», признававшие реальными только индивидов, расисты и антирасисты, буржуазные реформисты и сторонники стихийности в общественном развитии.

Степень уподобления социальных процессов биологическим у социал-дарвинистов была различной. Некоторые из них строили свои концепции непосредственно на основе принципов естественного отбора, борьбы за существование и выживания наиболее приспособленных (Вильгельм Шальмайер, Георг Мацат). Другие рассуждали о специфике проявления этих принципов в области социальной жизни, но оставались в рамках той же концептуальной схемы. Так, итальянский социолог Микеланджело Ваккаро (1854—1937) в книге «Борьба за существование и ее последствия для человечества» (1885) стремился показать, в чем состоит различие между борьбой за существование среди животных, с одной стороны, и среди людей, с другой [80]. При жизни некоторые из этих социологов-редукционистов пользовались значительной известностью. Так, работа Шальмайера «Наследственность и отбор в жизни народов» заняла первое место на Йенском конкурсе 1900 г. «Чему учат нас принципы теории происхождения видов в отношении внутривидового развития и законо-

дательства государства?». Ваккаро одно время руководил Международным институтом социологии. Однако эти социологи, которых можно назвать социал-дарвинистами в узком смысле, существенного влияния на последующее развитие социологической мысли не оказали.

Представители другой разновидности социал-дарвинистов прямо не сводили социальных процессов к биологическим; некоторые из них были даже противниками биологических аналогий. Концепции этих социологов близки к психологическому направлению; термины эволюционной теории встречаются в них гораздо реже. Тем не менее им также свойственна ориентация на определенным образом интерпретированную эволюционную теорию. Это проявилось в первую очередь в том, что главное место в своих концепциях они отводили социальным конфликтам. Рассмотрение социальной жизни как арены беспощадной борьбы между индивидами и между группами — наиболее общий объединяющий признак всего социального дарвинизма. Усиление внимания к проблеме конфликта в конце XIX в. отнюдь не было случайным, так как в XIX в. необычайной остроты достигли классовые антагонизмы и конфликты между капиталистическими государствами.

Если у социал-дарвинистов первой разновидности концепция конфликта непосредственно выводится из теории биологической эволюции, то у второй — опосредованно или же вообще из других источников. Именно к этой второй разновидности социал-дарвинизма преимущественно принадлежат социологи, концепции которых мы рассмотрим более подробно.

Уолтер Беджгот (1826—1877), английский публицист, экономист и политолог, в книге «Физика и политика» (1872) одним из первых попытался применить принципы дарвиновской теории в социальной науке. Беджгот подчеркивал огромную роль естественного отбора главным образом в начальный период человеческой истории. «Можно возражать против принципа «естественного отбора» в других областях, но, несомненно, он доминирует в ранней истории человечества: сильнейшие, поскольку они могли, убивали слабейших», — писал он [37, р. 442]. По Беджготу, борьба в мире людей ведется главным образом не между индивидами, а между группами. Стремление одних наций к господству над другими, а внутри наций стремление одних социальных групп к господству над остальными группами Беджгот считал основными социальными законами [Ibid., р. 457].

Подчеркивая важнейшую роль межгрупповых конфликтов, Беджгот в то же время уделял огромное внимание внутригрупповой сплоченности, фактором которой является подражание. Тем

самым он выступил как предшественник Тарда, сделавшего «подражание» центральным понятием своей концепции. Наиболее значительное место, считал Беджгот, подражание занимает в жизни «примитивных» обществ, что связано с недифференцированностью различных сфер социальной жизни, детальней регламентацией индивидуального поведения и жесткостью санкций против уклонения от установленных образцов.

Наряду с тенденцией к подражанию Беджгот отмечает наличие противоположной тенденции: стремление людей отличаться от своих предшественников, что и обеспечивает возможность прогресса. Оптимальные условия прогресса, согласно Беджготу, возникают в тех обществах, в которых существует правильное соотношение обеих тенденций: тенденции к изменчивости, открывающей путь нововведениям, и тенденции к подражанию, обеспечивающей социальную сплоченность.

В отличие от Беджгота австрийский социолог и юрист Людвиг Гумплович (1838—1909) свои концепции не выводил непосредственно из эволюционной теории. Он был противником биологических аналогий и подвергал критике тех социологов (Конта, Спенсера, Шеффле, Лилиенфельда), которые использовали подобные аналогии в качестве объясняющего принципа: «...биологические аналогии никакого значения для социологии не имеют, они дают нам только сравнения и образы, но ни в каком случае и никогда не дадут знаний», — писал он [13, с. 13]. Тем не менее концепции Гумпловича историки социологии часто квалифицируют как социальный дарвинизм, и это вызвано прежде всего характерным для Гумпловича подходом к обществу как к совокупности групп, беспощадно борющихся между собой за господство.

Натуралистическая концепция истории, которую разделяет Гумплович, «считает человечество частицей вселенной и природы, частицей, подлежащей тем же вечным законам, как и целое» [14, с. 25]. «Альфа и омега социологии, ее высшая истина и ее последнее слово, — пишет он, — человеческая история как естественный процесс» [Там же, с. 360].

Концепциям Гумпловича присуща фаталистская трактовка социальных законов и фетишизация исторической необходимости. Индивид с его свободой выступает в интерпретации Гумпловича как псевдореальность, или реальность второго порядка. Общество, социальная группа, напротив, представляют собой подлинную и высшую реальность, детерминирующую поведение индивида. В данном случае мы сталкиваемся с одним из наиболее экстремистских вариантов «социального реализма», т. е. взглядом на общество как на реальность, не только не сво-

димую к составляющим его индивидам, но существующую помимо них и над ними.

Социология для Гумпловича — это философская основа всех социальных наук, призванная осуществлять связь между ними. В отличие от философии истории (в ее адрес он находит немало язвительных слов), задача которой — выяснить, откуда и куда движется человечество, социология занимается исследованием социальных групп и отношений между ними [12, с. 68; 15, с. 14]. Он считает, что непрерывная и беспощадная борьба между различными социальными группами составляет главный фактор социальной жизни. В качестве основного социального закона он объявляет «стремление каждой социальной группы подчинять себе каждую другую социальную группу, встречающуюся на ее пути, стремление к порабощению, к господству» [12, с. 159].

По Гумпловичу, исходные и первоначальные группы, обнаруживаемые в истории, — это орды, объединенные антропологическими и этническими признаками. В трактовке взаимоотношений между ордами он является предшественником Самнера. Он вводит понятие «этноцентризм», которым впоследствии пользовался Самнер, и определяет его как «мотивы, исходя из которых каждый народ верит, что занимает самое высокое место не только среди современных народов и наций, но также по отношению ко всем народам исторического прошлого» [45, р. 349]. Гумплович констатирует состояние непрерывной вражды между ордами. Если вначале результатом столкновений между ними было физическое уничтожение побежденных, то в дальнейшем, в ходе социальной эволюции, побежденные порабащаются победителями. В результате возникает государство. Но межгрупповые конфликты не исчезают. Принципиально неустранимая борьба между группами продолжается в новой форме: «...что на примитивнейшей ступени было борьбой антропологически различных орд... то на высшей ступени развития, достигнутой нами, обращается в борьбу социальных групп, классов, сословий и политических партий» [13, с. 194].

Наиболее общим и основным делением социальных групп в концепциях Гумпловича является деление на господствующих и подчиненных. И те, и другие обладают стремлением к власти, причем «это стремление у господствующих классов выражается в эксплуатации, как можно более интенсивной, и, следовательно, в порабощении классов подчиненных; у последних оно проявляется в увеличении силы сопротивления, в уменьшении и ослаблении своей зависимости» [Там же, с. 179—180].

Почему же отношения между группами непременно приобретают характер антагонистического конфликта? В ответ на

этот вопрос Гумплович вносит солидную дозу вульгарного экономического материализма и натурализма. Конечной причиной всех социальных процессов, в том числе конфликтов, составляющих сущность первых, он объявляет стремление человека к удовлетворению материальных потребностей. В связи с этим Гумплович утверждает, что «всегда и всюду экономические мотивы являются причиной всякого социального движения, обуславливают все государственное и социальное развитие» [Там же, с. 192]. Удовлетворение потребностей, согласно Гумпловичу, не может осуществляться иначе, как через принуждение и насилие одних групп над другими.

Гумплович часто оперирует термином «раса» (в особенности в начальный период творчества) и даже выносит его в название своих основных работ — «Раса и государство» (1875) и «Расовая борьба» (1883). Расу он понимает не как биологический, а как социокультурный феномен. «Расовая борьба» в трактовке Гумпловича — это «борьба гетерогенных социальных и этнических единиц, групп и общностей» [45, р. 193]. Он всячески подчеркивает неизмеримо малую роль биологической наследственности и решающую роль социальной среды в детерминации поведения человека, отмечая, что в настоящее время чистых рас не существует, а смешение рас имеет положительное значение [Ibid., р. 57—58].

Значит ли это, что он вообще не признает значения расовых различий (в физико-антропологическом смысле) в социальной эволюции? На этот вопрос следует ответить отрицательно. Гумплович считает эти различия определяющими на ранних этапах общественного развития. Расовый фактор выступает в данном случае как фактор социопсихологической отчужденности, которая в ходе дальнейшей социальной эволюции вызывается другими причинами.

Концепции Гумпловича свойственна чрезвычайная противоречивость. Так, он утверждает, что проблемы начального этапа развития общества не относятся к компетенции социологии и других социальных наук [13, с. 118]. В то же время он постоянно обращается к исходным, первоначальным моментам этого развития, следуя в целом спенсеровскому эволюционизму, который рассматривал сложные социальные образования как совокупности простых.

Гумплович доказывает, что объект социологии (в отличие от философии истории) — не человечество, а социальные группы и в то же время замечает, что «собственным предметом, научным объектом социологии можно назвать человечество» [13, с. 114].

Основное противоречие в теории Гумпловича состоит в том, что, с одной стороны, провозглашается специфичность социальных явлений и несводимость их к индивидуальному и родовому человеку, с другой — конечным основанием социальных явлений выступает везде и всегда неизменная человеческая природа с ее неумной склонностью к удовлетворению потребностей, стремлением к господству и т. д. Утверждение Гумпловича, что существует особый класс социальных явлений, отличающихся от других явлений действительности, остается чисто декларативным; натурализация социальных процессов приводит его к тому же биопсихическому редукционизму, против которого сам же и выступает.

Порок концепций Гумпловича состоит также в недооценке внутренних факторов функционирования и развития социальных групп. Гумплович игнорирует тот факт, что последние представляют собой системы и как таковые обладают целостностью и определенной степенью самодетерминированности. Непонимание этого приводит Гумпловича к неправильной оценке целого ряда социальных процессов. Так, он видит причину возникновения государства в подчинении одних этнических групп другими, игнорируя роль в этом процессе внутривидовой и внутриплеменной дифференциации.

Рассматривая конфликты и насилие как основные факторы социальной жизни, Гумплович не уделяет внимания значению сплоченности и сотрудничества. Классики марксизма-ленинизма показали, что «насилие» не может служить объясняющим принципом социальных процессов, оно само является продуктом определенной системы социальных отношений.

Концепциям Гумпловича созвучны концепции другого австрийского социолога — Густава Ратценхофера (1842—1904), автора книг «Сущность и цель политики» (1893), «Социологическое познание» (1898) и посмертно опубликованной работы «Социология. Позитивное учение о человеческих взаимоотношениях» (1907).

Основными явлениями и процессами социальной жизни Ратценхофер считает следующие: самосохранение и размножение индивидов, изменение индивидуального и социального типов, борьбу за существование, абсолютную враждебность рас, пространственное расположение, расовую дифференциацию, господство и подчинение, чередование индивидуализации и социализации структур, изменение интересов, государство, глобальное общество [63, S. 244—250]. Как и Гумплович, Ратценхофер считает себя сторонником монизма, утверждая, что в обществе действуют те же закономерности, что и в природе; в связи с этим

он отрицает противоположность наук о природе и наук о духе. Социологические закономерности близки, согласно Ратценхоферу, химическим и, особенно, биологическим закономерностям. Социология — это философская наука, которая призвана быть основой всех социальных наук и политики.

Рассматривая конфликт в качестве основного социального процесса, Ратценхофер во главу угла ставит категорию интереса. Интерес — основной принцип, управляющий социальными процессами, содержащий ключ к их пониманию. Социальная жизнь предстает в трактовке Ратценхофера как игра различных интересов. Он выделяет пять основных типов интересов: прокреативные (стимулирующие продолжение рода), физиологические (связанные с питанием), индивидуальные (связанные со стремлением к самоутверждению), социальные (родственные и групповые) и трансцендентные (религиозные). Интересы — не что иное, как осознание прирожденных биологических потребностей и импульсов, которые обуславливают борьбу за существование. Социальные группы возникают как организации индивидов для целей этой борьбы. В отличие от Гумпловича Ратценхофер трактует социальные процессы в конечном счете как межиндивидуальные, а группу — как продукт взаимодействия между индивидами.

Концепции Ратценхофера оказали влияние на американского социолога Альбиона Смолла (1854—1926). Вслед за Ратценхофером Смолл рассматривает интерес в качестве основной единицы социологического исследования: понятие интереса, с его точки зрения, призвано сыграть в социологии ту же роль, какую понятие атома сыграло в физике [69, с. 426]. Вся социальная жизнь в конечном счете состоит «в процессе развития, приспособления и удовлетворения интересов» [Ibid., p. 433—434].

Смолл довольно туманно определяет интерес как «неудовлетворенную способность, соответствующую нереализованному условию и направленную на такое действие, которое реализует указанное условие» [Ibid., p. 433]. Наиболее общими классами интересов Смолл считает следующие: здоровье, благосостояние, общение, познание, красота, справедливость. Интерес имеет два аспекта: субъективный — желание и объективный — то, в чем ощущается потребность, «желаемая вещь». Социальные явления в целом, по Смоллу, представляют собой результат взаимодействия трех основных факторов: «1) природы; 2) индивидов; 3) институтов, или способов ассоциации между индивидами» [Ibid., p. 552].

Из всех социал-дарвинистских теорий в социологии теория Смолла в наименьшей степени содержит в себе специфические

черты социал-дарвинизма и в наибольшей проникнута психологизмом, что объясняется влиянием Уорда. Хотя Смолл считал биологические аналогии в социальной науке одним из необходимых этапов в ее истории, он связывал дальнейший прогресс социологии с переходом от биологических аналогий к непосредственному анализу реальных социальных процессов [70, р. 79—80].

Конфликт для Смолла не был универсальным фактором социальной жизни. Он трактовал его как одну из форм взаимодействия людей, доминирующую главным образом на ранних этапах исторического развития.

Конструкции Смолла лишены концептуальной строгости: анализируя огромное количество понятий (ассоциация, социальный процесс, физическая среда, духовная среда, субъективная среда, социальные функции, социальные цели, социальные силы, ценности, оценки), он не стремился увязать их в единую систему.

В методологической части теории Смолла существенное значение имеет указание на необходимость комплексного подхода к социальным фактам, но эта мысль не проводилась им достаточно четко и последовательно [69, р. 15; 70, р. 160]. В научном исследовании Смолл выделял четыре фазы: описательную, аналитическую, оценочную и конструктивную. Последняя фаза проясняет взгляд Смолла на призвание социологии. Согласно его точке зрения, наука не должна воздерживаться от оценочных суждений; напротив, это ее прямая задача. Социология, по Смоллу, должна иметь практическое применение в «социальной технологии», т. е. в приспособлении «средств к целям в практическом улучшении общества» [69, р. 34]. Отсюда политический реформизм Смолла, критиковавшего с буржуазно-либеральных позиций наиболее явные пороки капиталистического общества.

Концепции Смолла не оказали сколько-нибудь существенного влияния на развитие американской социологии, однако он сыграл большую роль в деле ее институционализации.

Одной из самых видных фигур в американской социологии был профессор Йельского университета Уильям Грэм Самнер (1840—1910). Основные принципы социологии Самнер заимствовал у Спенсера. Они состоят в утверждении, во-первых, автоматического и неуклонного характера социальной эволюции, во-вторых, всеисилия и универсальности естественного отбора и борьбы за существование. Эти принципы определяли позиции Самнера по различным, иногда даже весьма частным, экономическим, политическим и нравственным вопросам.

Исходя из представления о неуклонном и автоматическом характере социальной эволюции, Самнер отвергал всякие попытки реформировать, а тем более революционизировать общественные отношения. Название одной из его работ — «Абсурдное усилие перевернуть мир» (1894) — чрезвычайно характерно в этом отношении.

Самнер выступает против всех форм государственного регулирования социальной жизни. Будучи наиболее яростным сторонником принципа *laissez-faire*, он отстаивает не столько сохранение прежнего положения вещей, сколько необходимость стихийности в развитии, и именно в этом специфика его консерватизма. «Эволюция знает, что делает», — так можно было бы сформулировать его кредо.

Эволюция, согласно Самнеру, пробивает себе дорогу через борьбу за существование, которая столь же «естественна», как и сама эволюция. «Конкуренция так же не может быть уничтожена, как и гравитация», — утверждает он [73, р. 68]. В связи с этим Самнер рассматривает социальное неравенство как естественное состояние и необходимое условие развития цивилизации. Идея естественного отбора выступает в его интерпретации как идея естественности социального отбора. Как отмечает Хофшtedтер, у Самнера мы встречаемся с новым вариантом кальвинистской идеи предопределения [47, р. 66]. Разница лишь в том, что на место провидения Самнер ставит провиденциалистски понимаемую «эволюцию», обеспечивающую с железной необходимостью торжество сильнейших и поражение слабейших. Накопление общественного богатства в руках немногих он рассматривает не как препятствие общественному прогрессу, а как его условие.

Идеологические воззрения Самнера в целом выражали устремления средних слоев американской буржуазии с их требованием благоприятных условий для свободной конкуренции перед лицом развития государственно-монополистических тенденций.

Необходимо подчеркнуть, что специфические черты социалдарвинизма проявились главным образом в публицистических выступлениях Самнера. Что касается его социологических работ, то здесь их удельный вес был значительно меньше. Основная работа Самнера — «Народные обычаи» (1906) — анализирует большой этнографический материал. Обычаи рассматриваются им в конечном счете как продукт фундаментальных биологических потребностей людей. Стремясь удовлетворить свои потребности, люди вырабатывают определенные способы деятельности, которые рутинизируются и выступают как обычаи (на уровне группы) и привычки (на уровне индивида). Народные обычаи

Самнер трактует необычайно широко, включая в них все стандартизированные формы поведения. В качестве непосредственных причин обычаев он рассматривает две группы факторов. Во-первых, это — интересы [74, р. 3]. Люди борются либо между собой, либо с окружающей их флорой и фауной. Обычаи, таким образом, представляют собой определенные виды защиты и нападения в процессе борьбы за существование. Во-вторых, обычаи являются продуктом четырех мотивов, которые Самнер считает четырьмя главными мотивами человеческих действий вообще (предваряя тем самым концепцию четырех желаний Уильяма Томаса). Это голод, сексуальная страсть, честолюбие и страх. В основе этих мотивов лежат интересы [74, р. 18]. Самнер подчеркивает, что обычаи не являются результатом сознательной воли человека: «Они подобны естественным силам, которым человек бессознательно дает действовать...» [Ibid., р. 4].

Наибольшую известность приобрели понятия Самнера «мы-группа» («we-group», или «in-group») и «они-группа» («they-group», или «out-group»). Отношения в «мы-группе» — это отношения солидарности, тогда как между группами преобладает враждебность. Последняя связана с этноцентризмом, который Самнер определяет как «взгляд, согласно которому собственная группа представляется человеку центром всего, а все остальные шкалируются и оцениваются по отношению к ней» [Ibid., р. 13].

Самнер в целом создает упрощенную картину отношений между группами в «примитивных» обществах [3, с. 10—15]. На самом деле в отношениях между родами и племенами встречается не только враждебность, но и сотрудничество и взаимопомощь. Не выдерживает критики биологический редукционизм его концепции обычая: если бы обычаи были лишь результатом биологических потребностей людей, то невозможно было бы объяснить существование и длительное функционирование вредных с точки зрения биологических потребностей обычаев.

Концепция Самнера имеет и несомненные достоинства. Самнер одним из первых поставил проблему нормативных аспектов социальной жизни. Если отбросить исходные предпосылки его концепции обычая (борьба за существование и т. д.), то в ней можно найти ряд важных соображений о характерных чертах обычая. Существенное значение для социальной психологии и этнографии имеют понятия этноцентризма, «мы-группа» и «они-группа» [24]. Но положительные стороны его концепции существенно обесцениваются ее социал-дарвинистскими основа-

ми и хаотическим нагромождением этнографического материала, не объединенного никаким методологическим принципом. Более того, сама проблема метода для Самнера не существует. Оценивая место Самнера в истории социологии в целом, необходимо отметить, что если в его концепции встречаются рациональные положения, то они не только не связаны с основополагающими принципами его социал-дарвинизма, но, напротив, весьма далеки от них.

Подведем итог рассмотрению социал-дарвинистской школы в социологии. Как бы ни отличались друг от друга концепция социал-дарвинистов, им присущ фундаментальный порок: редукционизм, сведение закономерностей одного уровня реальности к другому. Представление о постоянно воюющих между собой группах как новый вариант гоббсовской концепции «войны всех против всех» столь же несостоятельно, как и противоположное представление о людях, живущих в гармонии и согласии. «Взаимодействие мертвых тел природы включает гармонию и коллизию; взаимодействие живых существ включает сознательное и бессознательное сотрудничество, а также сознательную и бессознательную борьбу. Следовательно, уже в области природы нельзя провозглашать только одностороннюю «борьбу». Но совершенное ребячество — стремиться подвести все богатое многообразие исторического развития и его усложнения под тощую и одностороннюю формулу: «борьба за существование». Это значит ничего не сказать или и того меньше», — писал Ф. Энгельс [1, т. 20, с. 622].

Социал-дарвинисты обратили внимание на социальные конфликты, но игнорировали ведущую роль классовой борьбы. Буржуазия недаром увидела в некоторых социал-дарвинистских теориях обоснование своего господства. Игнорируя связь конфликтов с определенными социальными отношениями, приписывая им статус «естественности», вечности, неустрашимости, социал-дарвинисты тем самым способствовали сохранению этих конфликтов.



Несмотря на серьезность некоторых поставленных ими проблем, натуралистические и биолого-эволюционные концепции в социологии XIX в. были в значительной мере спекулятивны и неисторичны. Бесплодность подхода к социальным явлениям на основе одних физических, биологических и других аналогий, недопустимость подмены исторических закономерностей «вечными» законами природы показаны В. И. Лениным в книге «Материализм и эмпириокритицизм»: «...перенесение биологических понятий

вообще в область общественных наук,— писал он, имея в виду сведение социальных явлений к общему роду биологических приспособлений,— есть *фраза*» [2, т. 18, с. 349]. Резко критиковали эти концепции, хотя с иных позиций, и многие буржуазные социологи первой половины XX в., так что биологизация социальных явлений стала казаться явным анахронизмом, а натуралистические школы — тупиком в истории социологической мысли (см., например: [71, 77]). Однако в связи с новейшими достижениями генетики, экологии и этологии споры снова возобновились.

За рубежом в последнее время много пишут о «социобиологии» как «новом синтезе» биологических и социальных наук — от молекулярной и популяционной генетики до психологии поведения и эргономики [39, 83]. Этот «новый синтез» противопоставляется преждевременному синтезу и попыткам интеграции социального и биологического знания в старых биолого-эволюционистских школах, которые были вынуждены восполнять недостававшие им факты спекулятивными умозрениями. Однако налицо определенная преемственность проблем и способов их постановки. Возродилась и вновь стала объектом исследования идея «суперорганизма». Серьезное внимание уделяется системе коммуникаций в коллективном поведении животных и аналогичным механизмам поведения в социальной жизни людей. Сами по себе такие исследования необходимы и плодотворны, в них участвуют и ученые социалистических стран [86]. Но при этом появляются и рецидивы старых натуралистических концепций, например в попытках поставить историческую эволюцию человеческого общества и формы его социальной организации в зависимость от его генофонда, который якобы определяет социальное поведение [41, 51]. Предпринимаются также сомнительные попытки механического перенесения наблюдений за поведением животных на человека, хотя в основе этих попыток лежат более осторожные, чем прежде, естественнонаучные описания и теоретические конструкции.

В связи с этим в современной критике социального биологизма [31, 59] вновь обсуждаются философско-мировоззренческие основания биолого-натуралистического и социально-исторического истолкования проблем человека, возможные пункты сближения и разногласия между вытекающими из этих истолкований программами социальных исследований.

Советские ученые критикуют обе крайние редукционистские тенденции: и биологизаторскую и социологизаторскую. «Перед современной наукой,— пишет академик П. Н. Федосеев,— стоит сложнейшая задача ... раскрыть тот конкретный и всеобщий

способ, или «механизм», взаимодействия биологического и социального, который обеспечивает 1) специфичность, нетождественность и вместе с тем 2) преемственность, взаимосвязь обеих этих сфер бытия в развитии и поведении человека» [28, с. 66]. Актуальность, теоретическое и практическое значение этой проблемы возросли в связи с тем, что «новейшие успехи биологии, и в частности генетики, создают условия для исследования многообразных конкретных форм взаимодействия биологического и социального в процессе развития и жизни человека и общества ... в условиях НТР по-новому встает сложнейшая задача оптимального сочетания научно-технической и производственной деятельности общества с процессами, протекающими в биосфере» [Там же, с. 56, 57].

Последняя задача привела к возникновению за рубежом «человеческой экологии», начальные понятия которой были заложены географической школой, поскольку она тоже изучала жизненные связи человека с его так или иначе определенной средой. Однако несмотря на совпадение некоторых постановок проблем в натуралистической социологии XIX—начала XX в. и в современной науке все же нельзя задним числом приносить содержание новых понятий в старые теории.

Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.— Т. 20, 21, 34.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч.— Т. 18.
3. Артановский С. Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967.
4. Бехтерев В. М. Коллективная рефлексология. Пг., 1921. Ч. 2.
5. Бокль Г. Т. История цивилизации в Англии. 4-е изд. СПб., 1906.
6. Витвер И. Французская школа «географии человека».— Учен. зап. МГУ, 1940, вып. 35.
7. Вормс Р. Общественный организм. СПб., 1897.
8. Вормс Р. Борьба за существование и естественный отбор.— Вестн. Европы, 1910, № 2.
9. Гейден Г. Критика немецкой геополитики. М., 1960.
10. Гофман А. Б. Элитизм и расизм: Критика философско-исторических воззрений А. де Гобино.— В кн.: Расы и народы: Ежегодник. М., 1977, т. 7.
11. Грееф Ф. Общественный прогресс и регресс. СПб., 1896.
12. Гумплович Л. Социология и политика. М., 1895.
13. Гумплович Л. Основы социологии. СПб., 1899.
14. Гумплович Л. Очерк истории социологии. СПб., 1899.
15. Гумплович Л. Социологические очерки. Одесса, 1899.
16. Далин В. М. У истоков расизма: Маркс о Гобино.— В кн.: Далин В. М. Люди и идеи. М., 1970.
17. Кон И. С. Позитивизм в социологии. Л., 1964.
18. Л. Д. С. Взгляды Шеффле на общество.— Рус. мысль, 1892, кн. 12.

19. *Лилиенфельд П. Л., Тоаль П. Ф.* Мысли о социальной науке будущего. СПб., 1872. Ч. 1.
20. *Мечников Л. И.* Цивилизация и великие исторические реки. М., 1924.
21. *Мюллер Ф., Геккель Э.* Основной биогенетический закон. М.; Л., 1940.
22. *Новиков Я. А.* Сущность прогресса.— В кн.: Новые идеи в социологии. СПб., 1914, сб. 3.
23. *Оствальд В.* Энергетика общих законов прогресса.— Там же.
24. *Поршнев Б. Ф.* Социальная психология и история. М., 1966.
25. *Ратцель Ф.* Земля и жизнь. СПб., 1903—1906.— Т. 1, 2.
26. *Реклю Э.* Земля и люди. СПб., 1898—1901.— Т. 1—19.
27. *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1939.
28. *Федосеев П. Н.* Проблема социального и биологического в философии и социологии.— *Вопр. филос.*, 1976, № 3.
29. *Фулье А.* Современная наука об обществе. М., 1895.
30. *Харвей Д.* Научное объяснение в географии. М., 1974.
31. *Холличер В.* Человек и агрессия: З. Фрейд и К. Лоренц в свете марксизма. М., 1975.
32. *Чемберлен Х. С.* Арийское мирозерцание. М., 1913.
33. *Чижевский А. Л.* Физические факторы исторического процесса. Калуга. 1924.
34. *Шеффле А.* Основные связи умственной организации.— В кн.: Социология/Под ред. В. Зомбарта. Пг., 1923.
35. *Эспинас А.* Социальная жизнь животных. СПб., 1898.
36. *Atton O.* Die Gesellschaftsordnung und ihre natürliche Grundlagen. Jena, 1895.
37. *Bagehot W.* Physics and Politics. The Works of Walter Bagehot. Hartford, 1891.— Vol. 4.
38. *Barcelo A.* Essais de mécanique sociale. Paris, 1925.
39. *Berge P. L. van den.* Man in Society: A Biosocial View. N. Y., 1975.
40. *Chamberlain H. S.* Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. 9. Aufl. München, 1909.— H. 1-2.
41. *Darlington C.* The Evolution of Man and Society. London, 1969.
42. Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology/Ed. A. P. Vayda. N. Y., 1969.
43. *Febvre L.* La terre et l'évolution humaine: introduction géographique à l'histoire. Paris, 1922.
44. *Gobineau A. de.* Essai sur l'inégalité des races humaines. Paris, 1853.— Vol. 1.
45. *Gumplovicz L.* La lutte des races. Paris, 1893.
46. *Haushofer K.* Erdkunde, Geopolitik und Wehrwissenschaft. München, 1934.
47. *Hofstadter R.* Social Darwinism in American Thought. Rev. ed. N. Y., 1959.
48. *Huntington E.* Civilization and Climate. 3rd rev. ed. New Haven, 1924.
49. *Huntington E.* The Character of Races as Influenced by Physical Environment, Natural Selection and Historical Development. N. Y., 1924.
50. *Huntington E.* Mainsprings of Civilization. New York; London, 1945.
51. *Jacob F.* La logique du vivant: une histoire de l'hérédité. Paris, 1971.
52. *Kjellén R.* Der Staat als Lebensform. Leipzig, 1917.
53. *Lapouge G. V. de.* Les sélections sociales. Paris, 1896.
54. *Lapouge G. V. de.* Race et milieu social: Essais d'anthroposociologie. Paris, 1909.
55. *Lilienfeld P.* Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus. Mitau, 1873.— Bd. 1.
56. *Lötker A.* Elements of Physical Biology. Baltimore, 1925.
57. *Meyer H.* Houston Stewart Chamberlain als völkischer Denker. München, 1939.
58. *Mougeolle P.* Statique des civilisations. Paris, 1883.

59. Der Mensch und die Graugans: Eine Kritik an Konrad Lorenz. Frankfurt a. M., 1975.
60. Ostwald W. Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft. Leipzig, 1909.
61. Ratzel F. Anthropogeographie. Stuttgart, 1882—1891.—Bd. 1—2.
62. Ratzel F. Politische Geographie. 3. Aufl. München; Berlin, 1923.
63. Ratzenhofer G. Soziologische Erkenntniss. Leipzig, 1898.
64. Ritter K. Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen: Oder allgemeine, vergleichende Geographie. 2. Aufl. Berlin, 1822—1859.—Bd. 1—21.
65. Schäffle A. Bau und Leben des sozialen Körpers. 3. Aufl. Tübingen, 1896.—Bd. 1—2.
66. Schäffle A. Abriss der Soziologie/ Hrsg. K. Bücher. Tübingen, 1906.
67. Schlanger J. E. Les métaphores de l'organisme. Paris, 1971.
68. Semple E. C. Influences of Geographic Environment, on the Basis of Ratzel's System of Anthro-Geography. N. Y., 1911.
69. Small A. General Sociology. Chicago; London, 1905.
70. Small A. The Meaning of Social Science. Chicago, 1910.
71. Sorokin P. Contemporary Sociological Theories. New York; London, 1928.
72. Stewart J., Warntz W. Macrogeography and Social science.—Geogr. Rev., 1958, vol. 48, p. 167—184.
73. Sumner W. The Challenge of Facts and Other Essays. New Haven; London, 1916.
74. Sumner W. Folkways. London, 1958.
75. Szczurkiewicz T. Studia socjologiczne. Warszawa, 1969.
76. Tatham G. Environmentalism and Possibilism.—In: Geography in the Twentieth Century: a Study of Growth, Fields, Techniques, Aims and Trends/ Ed. T. G. Taylor. 3rd ed. N. Y., 1957.
77. Timasheff N. S. Sociological Theory: Its Nature and Growth. N. Y., 1967.
78. Tourville H. de. The Growth of the Modern Nations. N. Y., 1907.
79. Tylor E. B. On a Method of Investigating the Development of Institutions.—J. Roy. Anthropol. Inst., 1889, vol. 18.
80. Vaccaro A. La lotta per l'esistenza e i suoi effetti sull' umanità. Roma, 1886.
81. Vallaux C. Géographie sociale: le sol et l'état. Paris, 1911.
82. Vidal de la Blache P. Principes de géographie humaine. Paris, 1922.
83. Wilson E. O. Sociobiology: the New Synthesis. Cambridge (Mass.); London, 1975.
84. Winiarski L. L'énergie sociale et ses mensurations.—Rev. philos., 1900, vol. 49.
85. Worms R. La sociologie: sa nature, son contenu, ses attaches. Paris, 1926.
86. Zasadny T. Biologia a nauki społeczne.—Stud. filoz., 1975, N 12, s. 139—147.

Глава пятая

Психологическая социология конца XIX — начала XX века

1. Психологизм и социология XIX века

Кризис биолого-натуралистических теорий в конце XIX в. способствовал усилению психологической тенденции в социологии. Идея сведения социального к психологическому не была, конечно, новой. На «универсальные законы психологии» и «свойства человеческой природы» ссылались и Локк, и Юм, и французские просветители, и английские утилитаристы. Милль в полемике с Контом утверждал, что все социальные законы сводятся к «законам индивидуальной человеческой природы»: «Соединяясь в общество, люди не превращаются в нечто другое, обладающее другими свойствами... В общественной жизни люди обладают лишь такими свойствами, которые вытекают из законов природы отдельного человека и могут быть к ним сведены» [15, с. 798]. Поэтому социология как наука «о действиях масс людей и о различных явлениях, составляющих общественную жизнь», имеет своей основой психологию [Там же, с. 794].

Для многих натуралистических концепций, как мы видели, биология тоже служила лишь *методологическим* образцом (органическая аналогия, принцип эволюции и т. п.), тогда как их *содержательные* предпосылки поконились на «житейской» психологии. Рождение экспериментальной психологии и ее институционализация в качестве самостоятельной дисциплины, независимой как от философии, так и от физиологии, высоко подняли ее научный престиж и способствовали экспансии психологизма в другие отрасли знания [20, 22, 24, 35]. Если в первой половине XIX в. психологию считали простой конкретизацией философии, то родоначальник экспериментальной психологии Вильгельм Вундт (1832—1920) пытается перевернуть это отно-

шение, утверждая, что «вся наша философия — это современная психология» [47, S. XIII].

В конце XIX в. *психологизм* как общая тенденция к психологическому обоснованию научного знания и объяснению самых разнородных явлений приобретает широкое распространение. Психологическое обоснование гносеологии (Я. Ф. Фрис, Ф. Э. Бенеке), логики (Ю. Липс, К. Зигварт), эстетики (Г. Т. Фехнер, Г. Аллен, Л. Уитмер, Т. Липс), лингвистики (Г. Штейнталь, Г. Пауль, К. Бургман), истории и литературоведения (И. А. Тэн) и других дисциплин стало научной модой. Психологизм — характерная черта «второго позитивизма» (махизма, эмпириокритицизма). Не избежала этого поветрия и социология.

Психология начала XIX в. была исключительно психологией индивида и не принимала в расчет социальных процессов.

В последней трети XIX в. положение изменилось. С одной стороны, психологи обнаружили, что высшие психические функции невозможно свести к физиологическим процессам, что здесь требуется учет сложных социальных факторов. С другой стороны, социологи, не удовлетворенные примитивными биоорганическими аналогиями, проявили растущий интерес к проблемам мотивации и психологическим механизмам социального поведения. В результате слияния этих двух встречных движений и сложилось то, что мы условно называем психическим направлением в социологии.

Подобно другим идейным течениям этого периода, психологическая социология отнюдь не была единым целым. Единственная черта, конституирующая ее как течение, — это стремление, не всегда осознанное, сводить социальное к психологическому. Но стремление это выражено у разных авторов с неодинаковой силой, да и тип психологии, к которой они апеллируют, не одинаков. В зависимости от характера выдвигаемых проблем и объяснительных категорий, в ней можно выделить несколько более или менее самостоятельных ответвлений: психологический эволюционизм; инстинктивизм; «психологию народов», тесно связанную с этнографией; групповую психологию и, наконец, интеракционизм, делающий первичной единицей социологического исследования межличностное взаимодействие.

2. Психологический эволюционизм

Психологическое объяснение социальных процессов не требовало немедленного разрыва с идеями биолого-эволюционной школы. Первоначально речь шла только о том, чтобы «допол-

нить» эволюционистскую схему изучением психологических механизмов развития и функционирования общества. При этом сами эти механизмы трактовались весьма широко и аморфно. Вслед за Спенсером представители «психологического эволюционизма» американские социологи Лестер Франк Уорд (1841—1913) и Франклин Генри Гиддингс (1855—1931) рассматривали развитие общества как часть космической эволюции, каждая последующая ступень которой аккумулирует достижения предыдущей. Однако если сторонники биологической ориентации считали социальную эволюцию непосредственным продолжением и частью органической и подчеркивали в ней черты автоматизма, то психозволюционисты видели в усложнении форм общественной жизни результат развития сознательного начала, выдвигая, в противоположность спенсеровскому *laissez-faire*, лозунг «направленной эволюции», т. е. разумного управления социальными процессами.

Лестер Франк Уорд, выходец из бедной семьи, участник гражданской войны в США, был по специальности геологом и палеоботаником; к социологии он обратился уже в зрелые годы. Его основные работы: «Динамическая социология» (1883; рус. пер. 1891), «Психические факторы цивилизации» (1893; рус. пер.—1897), «Очерки социологии» (1898; рус. пер.—1901), «Чистая социология» (1903), «Прикладная социология» (1906) и «Учебник социологии» в соавторстве с Джеймсом Куэйлом Дили (1905). В 1906 г. он был избран первым президентом Американского социологического общества. Взгляды Уорда были не особенно оригинальны. Он считал, что применительно к человечеству спенсеровский принцип космической эволюции должен быть дополнен ценностной идеей прогресса. Социальные институты — результат развития скорее психических, чем витальных сил. «Социальные силы — это те же психические силы, действующие в коллективном состоянии человека» [46, р. 123]. Отсюда следует, что основанием социологии должна быть не биология, как у Спенсера, а психология. Социогения — высшая ступень эволюционной лестницы, синтез всех природных сил, сложившихся в ходе космо-, био- и антропогенеза. Качественное отличие этой новой, социальной реальности заключается в наличии чувства и цели, которых не было в действиях слепых природных сил. Эти новые факторы постепенно преобразуют генетические, лишенные цели природные процессы в телические (от слова *tele* — цель), или, что то же самое, в социальные процессы, имеющие форму целевого действия человека.

В своем главном труде «Динамическая социология» и в ряде других работ Уорд развивает взгляд, согласно которому первич-

ной социальной силой являются желания, в частности голод и жажда, связанные с поддержанием жизни индивида, и половые потребности, обеспечивающие продолжение рода. На основе этих первичных желаний складываются более сложные интеллектуальные, моральные и эстетические желания, с помощью которых Уорд пытался объяснить поступательное развитие общества, его «улучшение» (принцип «мелиоризма» — от латинского *melior* — лучший).

Кроме индивидуального целеполагания, Уорд признает существование «коллективного телезиса», носителем которого является государство. В настоящее время, полагает Уорд, социальное сознание еще не может нейтрализовать вредных для общества сил, вроде частных монополий, деятельность которых он приравнивает к грабежу. Но в будущем конкуренция и монополия должны будут уступить место сознательной кооперации. Мелкобуржуазный демократизм и антимонополистические выступления Уорда не раз навлекали на него гнев реакционеров. Русский перевод второго тома «Динамической социологии» был в 1891 г. сожжен по специальному решению царского кабинета министров, который счел эту книгу подрывной и вредной. Но в действительности Уорд отнюдь не посягал на устои капитализма, защищая принцип мирного устранения классового неравенства и достижение всеобщего согласия; его идеи были откровенно эклектическими.

Эклектизм характеризует и воззрения Гиддингса, основателя (1894 г.) первой в США кафедры социологии в Колумбийском университете. Его основные книги: «Принципы социологии» (1896; рус. пер.—1898), учебник «Элементы социологии» (1898), «Индуктивная социология» (1901), «Исследования по теории человеческого общества» (1922), «Научное исследование человеческого общества» (1924).

Социология, по Гиддингсу,—это «наука, которая стремится понять общество в целом и пытается объяснить его посредством космических законов и причин» [8, с. 17]. Рассуждая о равновесии энергии, постоянстве силы вполне в духе Спенсера, Гиддингс, однако, уточняет, что общество — не просто организм, а *организация*, которая возникает отчасти вследствие бессознательной эволюции, а отчасти как результат «сознательного плана» [Там же, с. 416]. Общество, по Гиддингсу, это «психическое явление, обусловленное физическим процессом», а потому социология «должна соединить в себе как субъективное, так и объективное объяснения» [Там же, с. 14]. Сам Гиддингс сосредоточивает внимание на субъективной, психологической стороне дела.

«Первичный и элементарный» субъективный социальный факт по Гиддингсу, это «сознание рода», т. е. «такое состояние сознания, в котором всякое существо, какое бы место оно ни занимало в природе, признает другое сознательное существо принадлежащим к одному роду с собой» [Там же, с. 19]. Сознание рода, или, как иначе называет это явление Гиддингс, «социальный разум», означает духовное единство разумных существ, делающее возможным их сознательное взаимодействие друг с другом, при сохранении индивидуальности каждого. По сути дела, речь идет о групповом, коллективном сознании, продуктами которого являются общественное мнение, культурные традиции, коллективные настроения и социальные ценности. Однако Гиддингс не разграничивает содержание общественного сознания и те психические процессы и механизмы, посредством которых реализуется взаимодействие индивидов.

Апологетический смысл концепции Гиддингса особенно очевиден в его трактовке классовой структуры общества. Гиддингс классифицирует «общественные классы» не по объективным признакам, а по степени развития у принадлежащих к ним индивидов «сознания рода», т. е. чувства солидарности. Он различает, во-первых, «социальный класс», состоящий из людей, активно защищающих существующий общественный строй; во-вторых, «несоциальный класс», состоящий из тех, кто тяготеет к узкому индивидуализму и равнодушен к общественным делам; в-третьих, «псевдосоциальный класс», состоящий из бедняков, стремящихся жить за счет общества; и наконец, «антисоциальный класс», куда входят инстинктивные или привычные преступники, у которых сознание рода почти исчезло и которые ненавидят общество и его институты [8, с. 136—137]. Эта типология откровенно выражает позицию господствующего класса.

В более поздних работах, написанных после первой мировой войны, Гиддингс частично пересмотрел свои первоначальные позиции, пытаясь совместить их с популярным в те годы бихевиоризмом и подчеркивая значение количественных методов в социологии, утверждая, что «социология — наука, статистическая по методу» [31, р. 252]. Это позволяет историкам считать его одним из провозвестников неопозитивизма в американской социологии [43, р. 141]. Но в целом влияние Гиддингса на американскую социологию было обусловлено, скорее, его административными возможностями, причем коллеги отмечали его крайнюю нетерпимость, расизм, антисемитизм и антибольшевизм [23, р. 763—764], чем его собственными идеями.

3. Инстинктивизм

Психологический эволюционизм Уорда и Гиддингса не оставил заметного следа в истории социологической мысли. Гораздо более влиятельным оказался инстинктивизм. Проблема «социальных инстинктов» возникла в XIX в. не случайно. Конструируя общество по образу и подобию индивида, психология XIX в. стремилась найти внутриличностную психическую детерминанту или ряд детерминант, которые могли бы одновременно объяснять и индивидуальное, и групповое поведение.

Просветительская традиция оперировала преимущественно «рациональной» моделью человека, выводя его поведение из разумного расчета и соображений полезности. Романтики, напротив, подчеркивают эмоционально-инстинктивное начало, влияние биологических иррациональных факторов. Просветительский рационализм с его наивным оптимизмом был серьезно скомпрометирован тем, что обещанное им «царство разума» оказалось более похожим на гоббсовскую «войну всех против всех». В буржуазной философии второй половины XIX в. резко усиливается иррационализм, тенденция объяснять человеческое поведение преимущественно иррациональными, бессознательными импульсами, будь то «эгоизм» Макса Штирнера или «воля к власти» Фридриха Ницше. Биология, вскрывая механизмы инстинктивной деятельности животных, казалось, давала этой тенденции естественнонаучное обоснование. Экспериментальные исследования человеческой психики также показали наличие в ней мощных неосознаваемых процессов и структур. Теодюль Рибо положил начало экспериментальному исследованию эмоций. Психологи Вюрцбургской школы (Карл Марбе, Иоганнес Орт) ввели в научный оборот понятие установки — неопределенного и плохо поддающегося анализу состояния сознания, которое регулирует отбор и динамику умственных операций и впечатлений. Исследования гипнотических состояний и психопатологии также сталкивали ученых с проблемой бессознательного.

Все это вместе взятое способствовало тому, что и социальные явления в конце XIX в. часто интерпретировались в терминах неосознанных или даже принципиально неосознаваемых «инстинктов», «стремлений» и «импульсов». Понятие «инстинкта» при этом употреблялось в широком общежитийском смысле, обозначая и биологические потребности организма, и наследственные программы поведения, и даже просто желания. Наряду с биологическими инстинктами индивида пишут и о групповых, «социальных» инстинктах. Гиддингс, например,

рекомендовал рассматривать свою концепцию сознания родя как «развитую форму теории инстинкта» [30, р. 164].

Крупнейшим представителем инстинктивизма считается Уильям Мак-Дуголл (Мак-Даугалл) (1871—1938), английский психолог, с 1921 г. работавший в США, автор весьма популярной книги «Введение в социальную психологию» (1908; рус. пер.: «Основные проблемы социальной психологии»—1916). По мнению Мак-Дуголла, теоретической основой всех социальных наук должна стать «психология инстинкта». Под инстинктом Мак-Дуголл понимает «врожденное или природное психофизическое предрасположение, которое заставляет индивида воспринимать или обращать внимание на определенные объекты и испытывать при этом специфическое эмоциональное возбуждение и действовать по отношению к этим объектам определенным образом или, по крайней мере, испытывать импульс к такому действию» [32, р. 11]. Каждому первичному инстинкту соответствует, по Мак-Дуголлу, определенная эмоция, которая, как и сам инстинкт, является простой и неразложимой. Так, инстинкту бегства соответствует эмоция страха, инстинкту любопытства — эмоция удивления, инстинкту драчливости — эмоция гнева, родительскому инстинкту — эмоция нежности и т. д.

Распространяя свою психологическую теорию на общество, Мак-Дуголл под каждое общественное явление подводит определенный инстинкт или группу инстинктов. Так, войны объясняются предрасположенностью людей к драчливости, а накопление общественного богатства — склонностью к стяжательству и скупостью. В основе религии лежит комбинация инстинктов любопытства, самоуничтожения и бегства в сочетании с эмоциональными реакциями, присущими родительскому инстинкту. Наибольшее социальное значение Мак-Дуголл придавал стадному инстинкту, который удерживает людей вместе и лежит в основе большинства институтов общества. Непосредственное проявление стадного инстинкта — рост городов, коллективный характер человеческого досуга, массовые сборища и т. д.

Успех книги Мак-Дуголла, которая многократно переиздавалась, способствовал появлению у него многочисленных последователей. Английский хирург Уилфрид Троттер (1872—1939) приобретает широкую известность книгой, в которой утверждает, что все социальные явления объясняются в конечном счете «стадными инстинктами» [44]. Английский социалист-фабианец Грэм Уоллас (1858—1932) распространяет психологический анализ на сферу политики [45], уделяя особое внимание инстинкту лояльности, который должен обеспечить функционирование государственной власти. Австрийский психиатр Зиг-

Мунд Фрейд (1856—1939) считает универсальной детерминантой человеческого поведения половое влечение — либидо. Начав с изучения неврозов и внутренних конфликтов индивидуальной психики, Фрейд в дальнейшем, начиная с работы «Тотем и табу» (1913 г.), распространяет свою теорию также на историю культуры. Позже, на основе опыта первой мировой войны, он говорит уже о борьбе двух начал человеческой психики — Эроса как инстинкта жизни и Танатоса как бессознательного влечения к смерти.

Инстинктивизм оказал определенное влияние на науку о человеке тем, что привлек внимание к неосознаваемым компонентам психики, а также своей полемикой с бихевиоризмом. Однако его собственная теоретическая основа была более чем шаткой. По замечанию Питирима Сорокина, инстинктивистские концепции представляли собой род «рафинированного анимизма»: «Позади человека и его деятельности они помещают некоторое число духов, называя их инстинктами, и интерпретируют все явления как проявления этих инстинктов-духов» [37, р. 615]. Инстинктивизм подменяет социально-исторические закономерности индивидуально-психологическими и пытается придать последним биологическое обоснование. При этом не только содержание, но даже число «базовых инстинктов» варьирует от одного автора к другому. Мак-Дуголл называл сначала 11, потом 14 и, наконец, 18 основных инстинктов, которые он позже, под влиянием критики со стороны бихевиористов, переименовал в «склонности». Уильям Джеймс насчитал их 38, Фрейд свел это множество к двум. Когда в 1924 г. Листер Бернارد проанализировал значение этого термина в литературе, он насчитал уже 15 789 отдельных инстинктов, которые «укрупнились до 6 131 инстинктов самостоятельной „сущности“» [25]. Под именем «инстинктов» фигурируют и установки, и привычки, и потребности, и аффекты, и психические процессы.

Не удивительно, что по мере развития социологии и психологии влияние инстинктивистских теорий быстро сходит на нет. Исключение в этом отношении составляет фрейдизм, но его влияние на социологию приходится на более позднее время, поэтому мы не будем его здесь рассматривать.

4. «Психология народов»

Все названные нами теории искали простейшую «клеточку» социального поведения в психике *индивида* и были в этом смысле субъективно-идеалистическими. Но в науке XIX в. существовала и объективно-идеалистическая трактовка общест-

венного сознания, уходящая своими идейными корнями в гегелевскую теорию «объективного духа» и концепции «народного духа» немецких романтиков. Эти концепции опирались не столько на психологию, сколько на историю языка и литературы, особенно фольклора, которые убедительно показывали наличие в развитии культуры некоторых устойчивых, повторяющихся элементов и структур сверхиндивидуального характера. Какова же природа этого «народного духа», или «национального характера»? Романтики трактовали его в объективно-идеалистическом, субстанциональном смысле, как особую духовную реальность. Но постепенно это понятие приобретает другое, натуралистическое содержание.

Синтезируя данные языкознания и этнографии с психологической теорией Иоганна Фридриха Гербарта, немецкие ученые Мориц Лацарус (1824—1903) и Хейман Штейнталь (1823—1899) провозгласили в 1860 г. создание новой дисциплины — «психологии народов». Согласно Штейнталю, благодаря единству своего происхождения и среды обитания, «все индивиды одного народа носят отпечаток ... особой природы народа на своем теле и душе», причем «воздействие телесных влияний на душу вызывает известные склонности, тенденции, предрасположения, свойства духа, одинаковые у всех индивидов, вследствие чего все они обладают одним и тем же народным духом» [21, с. 114—115]. Народный дух он понимает как психическое сходство индивидов, принадлежащих к определенной нации, и одновременно как их самосознание [38, S. 70]; содержание народного духа раскрывается при изучении языка, мифов, морали и культуры в рамках «исторической психологии народов» и «психологической этнологии».

Хотя Штейнталь и Лацарус не смогли выполнить этой программы, их идея была подхвачена и развита Вильгельмом Вундтом [6]. По его мнению, реальное содержание зрелого сознания не охватывается физиологической психологией. Высшие психические процессы, и прежде всего мышление, являются результатом исторического развития сообщества людей и потому должны изучаться особой наукой. Вундт возражает против прямой аналогии индивидуального и народного сознания, имевшей место у его предшественников. Как сознание индивида не сводится к исходным элементам ощущения и чувства, а представляет собой их творческий синтез, так народное сознание есть творческий синтез индивидуальных сознаний, в результате которого возникает новая реальность, обнаруживающаяся в продуктах сверхличностной деятельности — языке, мифах и морали. Их исследованию Вундт посвятил последние 20 лет

своей жизни; результаты этой работы воплотились в десяти томах «Психологии народов».

Как и его предшественникам, Вундту не удалось реализовать своих программных установок. Историко-культурный и этнографический материал не укладывался в простые психологические схемы, тем более что Вундт, желая доказать универсальность законов физиологической психологии, то и дело пытался подчинить им сверхиндивидуальную реальность народной души. В одной из своих работ Вундт так и писал, что «с самого начала исключено, чтобы в народной психологии появились какие-то всеобщие законы, которые не содержались бы уже полностью в законах индивидуального сознания» [48, S. 227]. Отдельные формы общественного сознания Вундт рассматривает как «психологические», а не как «социо-логические» явления. Так, законы языка раскрываются им по аналогии с законами ассоциации представлений, мифы — как результат обработки представлений чувствами, а мораль — как следствие подключения воли к первичным элементам сознания.

«Психология народов» была одной из первых попыток концептуализировать и начать конкретное исследование взаимодействия культуры и индивидуального сознания. Ценна была прежде всего сама установка на сближение психологических, этнографических, лингвистических, историко-филологических и антропологических исследований. В «Психологии народов» не без основания находят свои истоки и историческая психология, и культурная антропология, и этнопсихология, и даже социо- и психоллингвистика. Но как раз в социологии ее влияние было минимальным. Теоретическая проблема соотношения культуры и индивидуального сознания осталась в ней принципиально не решенной [14], а описательный материал сплошь и рядом не имел ничего общего с объяснительными концепциями.

5. Групповая психология и теория подражания

В конце XIX в. становится все яснее, что ни психология индивида, ни абстрактный «народный дух» неспособны дать ключ к пониманию социальных явлений. Отсюда растущий интерес к изучению непосредственно явлений группового, массового поведения и тех психологических и социальных механизмов, которые делают возможными *передачу* социальных норм и верований и *адаптацию* индивидов друг к другу.

Интерес буржуазных социологов к психологии масс имел и свои идеологические истоки [3]. Напуганные революционными выступлениями трудящихся в 1789, 1830 и 1848 гг., господствующим

щие классы видели в народных массах грозную разрушительную силу. Уже романтики-традиционалисты начала XIX в. писали, что «омассовление» общества влечет за собой гибель творческой индивидуальности и культуры. Выступления парижского пролетариата в 1848 и 1871 гг. еще больше усилили эти настроения. Как писал В. И. Ленин, «когда народные массы сами, со всей своей девственной примитивностью, простой, грубоватой решительностью начинают творить историю ... тогда буржуазия чувствует страх и вопит, что разум отступает на задний план» [2, т. 12, с. 327]. Страх перед народным движением продиктовал идеологам буржуазии теоретическую конструкцию, в которой всякое массовое движение отождествлялось с иррациональной и разрушительной «толпой». Во второй половине XIX в. идея об иррациональности масс получила самое широкое распространение как в позитивистской (Тэн, особенно его трактовка Французской революции), так и в антипозитивистской (Ницше) философии. Итальянский криминолог С. Сигеле (1868—1913) в своих книгах «Преступная толпа» (1891; рус. пер.—1894) и «Психология сект» (1895) дал этой идее псевдонаучное психологическое обоснование. Человек, писал он, по своей природе жесток и преступен. Ослабление рационального самоконтроля неизбежное в толпе, разнуздывает эти инстинкты, повышая внушаемость индивида и его восприимчивость ко всякому злу.

Большую популярность приобрели на рубеже XX в. книги французского публициста, врача по образованию, Гюстава Лебона (1841—1931) — «Психология толп» (1895; рус. пер.: «Психология народов и масс» — 1896), «Психологические законы эволюции народов» (1894; рус. пер.—1906) и др. По мнению Лебона, европейское общество вступает в новый период своего развития — в «эру толпы», когда разумное критическое начало, воплощенное в личности, подавляется иррациональным массовым сознанием. «Толпа», или «масса», — это группа людей, собравшаяся в одном месте, воодушевленная общими чувствами и готовая куда угодно следовать за своим лидером. Совладать с разбушевавшейся стихией массового сознания не может никакая рациональная сила. Лебон подчеркивает, что ход мыслей каждого человека в толпе направляется ее общим настроением. Чем дольше человек пребывает в толпе, тем слабее у него чувство реальности и тем больше он подвержен влиянию лидера. Среди лидеров часто встречаются люди с резко выраженными чертами психических отклонений. С этих позиций Лебон резко осуждал всякое революционное движение и особенно социализм. «Знание психологии толпы составляет в настоящее время последнее средство, имеющееся в руках государственного человека, — не

для того чтобы управлять массами, так как это уже невозможно, а для того, чтобы не давать им слишком много воли над собою» [13, с. 159].

Поставленные Лебоном теоретические проблемы — анонимности, психического заражения и внушаемости «человека толпы» — дали толчок серьезным социально-психологическим исследованиям. Однако в целом теория Лебона была крайне реакционна и научно несостоятельна. Прежде всего, неверно проводимое им отождествление народной массы и иррациональной «толпы». «Идеальная толпа» Лебона, т. е. совершенно случайное и аморфное скопление индивидов, практически встречается сравнительно редко, во всяком случае как социально-значимая сила, а не как простое скопище уличных зевак; «это самая начальная и самая низшая, можно сказать, всего лишь исходная форма социально-психологической общности» [19, с. 31]. Современные социальные психологи отмечают и ряд других пороков лебоновской концепции: крайнюю расплывчатость исходных понятий; необоснованное противопоставление иррациональной толпы идеализированному образу рационального индивида; подмену терминов, вследствие которой наблюдение за поведением преступной шайки экстраполируется на качественно иные формы группового поведения; произвольный постулат «коллективной души»; несистематический характер доказательств, которые служат скорее иллюстрациями априорного тезиса; и др. [7, 17, 19, 34].

Групповая психология конца XIX — начала XX в. не исчерпывалась, однако, спекулятивными построениями этого типа. Исследованию подвергается не только аморфная «толпа», но и конкретные человеческие группы, диады и триады, а также сами процессы межличностного взаимодействия — такие, как психическое заражение, внушение и подражание.

Эта ориентация черпала вдохновение в весьма разнородных источниках, включая экспериментальные исследования гипноза, наблюдения за подражательной деятельностью детей, этнологические исследования и наблюдения за такими явлениями массовой психологии, как мода или паника. Первые исследования этого рода не отличались ни методологической, ни концептуальной строгостью. Одни авторы (Николай Константинович Михайловский) склонны были считать фундаментальным процессом, обеспечивающим единообразие социального поведения людей и их объединения в группы, психическое заражение; другие (Владимир Михайлович Бехтерев, Гюстав Лебон) отводят эту роль внушению; третьи (Габриель де Тард, Дж. Болдуин) отдают предпочтение подражанию. Соотношение этих процессов

также определялось по-разному. Если А. Вигуру и П. Жукелье [5] считали психическое заражение одной из форм подражания, то Лебон, наоборот, видел в подражании частный случай психического заражения. Однако во всех случаях предметом исследования были групповые процессы, которым приписывался специфический методологический и онтологический статус.

Крупнейшим представителем этой школы был французский юрист и социолог Габриэль де Тард (1843—1904)— автор книг «Сравнительная криминология» (1886), «Законы подражания» (1890; рус. пер.—1892), «Социальная логика» (1895; рус. пер.—1901), «Социальные законы» (1898; рус. пер.—1906), «Этюды по социальной психологии» (1898), «Мнение и толпа» (1901; рус. пер.: «Общественное мнение и толпа»—1902), «Экономическая психология» (1902). Кроме философов и социологов, среди которых надо назвать Монтескье, Конта, Спенсера, Милля и Курно, заметное влияние на его взгляды оказала итальянская криминалистическая школа (Чезаре Ломброзо, Рафаэль Гарофало, Энрико Ферри и др.). Но в противоположность итальянским криминалистам, выводившим преступность из расовых и географических условий, Тард придает решающее значение социальным и психологическим ее факторам.

На протяжении многих лет Тард вел ожесточенную полемику со своим младшим современником и интеллектуальным соперником — Эмилем Дюркгеймом. Оба мыслителя выросли из полемики с биоорганическими теориями и утилитаризмом, оба придавали большое значение этнографическим данным и сравнительному методу, оба интересовались природой социальных норм, видя в них силу, интегрирующую общество. Но за этими сходствами стоят глубокие различия. Для Дюркгейма общество — социальная система *suí generis*, продуктом которой является отдельный индивид.

Тард, напротив, выступал с позиций номинализма, для него общество — лишь продукт взаимодействия индивидов. Он считал бесплодными любые аналогии общества с биологическим организмом или механическим агрегатом. Сознание, по его словам — постулат механики. Отвергает Тард и эволюционистскую модель общества. Беда социологии, по Тарду, в том, что она смешивает «законы общества» и «законы истории»; между тем первые — суть законы *воспроизведения* явлений, тогда как вторые — законы их *развития*. Это два разных класса законов, причем вторые гораздо сложнее и могут быть сформулированы лишь на основе первых.

Отсюда — замена эволюционного подхода аналитическим. Социология — это «просто коллективная психология» [40, р. 1],

которая должна ответить на два вопроса. «1) Что составляет причину изобретений, успешных инициатив, социальных *адаптаций*, аналогичных биологическим адаптациям и не менее сложных по своему происхождению? 2) Почему именно эти, а не другие инициативы вызвали подражание? Почему среди множества примеров, не нашедших подражания, именно эти получили предпочтение? Другими словами, каковы законы подражания?» [Ibid., p. 61].

Тард последовательно отвергает всякие попытки постулировать существование самостоятельных духовных сущностей типа «группового сознания» или «души толпы», считая подобные доктрины пережитками мистицизма. Но он не может основать социологию и на началах индивидуалистической психологии. Если бы разные «я» были совершенно гетерогенными и не имели ничего общего друг с другом, как могли бы они общаться? И как могла бы возникнуть между ними общность, сознание «Мы»? «Коллективная, *интер-ментальная* психология, т. е. социология, возможна только потому, что индивидуальная *интра-ментальная* психология включает элементы, которые могут быть переданы и сообщены одним сознанием другому. Эти элементы, несмотря на непреодолимую пропасть между индивидами, могут соединяться и сливаться воедино, образуя истинные социальные силы и структуры, течение мнений или массовые импульсы, традиции или национальные обычаи» [40, p. 47].

Элементарное социальное отношение, по Тарду, — передача или попытка передачи верования или желания. Простейшая модель этого — состояние гипнотического сна. «Общество — это подражание, а подражание — своего рода гипнотизм» [39, p. 97].

Всякое нововведение, считает он, — продукт индивидуального творчества. Единственный источник последнего — творческий акт воображения одаренной личности. Успешная адаптация новшества вызывает волну повторений, принимающих форму «подражания». Тард схематично рисует процесс распространения новшеств путем подражания в виде концентрических кругов, расходящихся от центра. Круг подражания имеет тенденцию бесконечно расширяться, пока он не наткнется на встречную волну, исходящую из другого центра. Встречные потоки подражания вступают в единоборство, повторение сменяется оппозицией и начинается «логическая дуэль» подражаний. Частными случаями этого могут быть любые конфликты, от теоретического спора до войны. Логические дуэли могут иметь разный исход, но так или иначе оппозицию сменяет новая адаптация и весь цикл социальных процессов возобновляется.

Общие законы социологии, охватывающие все три базисных социальных процесса (адаптации, повторения и оппозиции), Тард делит на логические и внелогические. Логические законы объясняют, почему одни инновации распространяются, а другие — нет, насколько назрела потребность в данном новшестве, совместимо ли оно с уже существующими знаниями и представлениями (логический союз), или же вступает с ними в конфликт (логическую дуэль). Внелогические законы показывают, как протекает процесс подражания: например, что он идет от центра к периферии, от высших к низшим, от целей к средствам, и т. д.

Хотя Тард строил свою теорию как дедуктивную, он придавал громадное значение эмпирическим методам исследования. Социология, по его словам, имеет в своем распоряжении два главных метода — археологический и статистический. Археологический метод (нетрудно узнать в нем описание исторического метода) основан на анализе исторических документов и служит для изучения периодов и ареалов распространения конкретных нововведений и образцов. Статистический метод используется для сбора информации о текущих процессах подражания путем обсчета сходных подражательных актов и составления кривых распространения подражательных потоков. Анализ статистики самоубийств, преступлений, железнодорожных перевозок, торговли позволяет найти количественное выражение имитативной силы новшества, выяснить благоприятные и неблагоприятные последствия его распространения и в конечном счете поставить под контроль стихийные социальные (подражательные) процессы. В широком применении «числа и меры» к изучению общества Тард видел магистральный путь развития социологии. Социально-статистические исследования Тарда, в частности по вопросам преступности, пользовались большим авторитетом у современников.

Важнейшей сферой, к изучению которой Тард применил свои теоретические положения, было общественное мнение и «психология толпы». По кругу своих идей и понятий книга Тарда «Мнение и толпа» напоминает Лебона, однако Тард критикует понятие субстанционального «коллективного духа», существующего вне или над сознаниями индивидов. Не согласен он и с утверждением, что XX век является «веком толпы». По мнению Тарда, он скорее является веком публики или публик, а это совсем другое дело.

В описании «толп» и «преступных сект» Тард, как и его предшественники, подчеркивает иррациональность, подражательность, потребность в вождях. Но главное внимание он обращает не на это, а на процесс дифференциации общественного мнения

и формирования на этой основе публики. В отличие от толпы, психическое единство которой создается в первую очередь физическим контактом, публика представляет собой «чисто духовную общность, при которой индивиды физически рассредоточены и в то же время связаны друг с другом духовно. Это не столько эмоциональная, сколько интеллектуальная общность, в основе которой лежит общность мнений: мнение для публики в наше время то же, что душа для тела» [41, р. 63].

Подходя к проблеме одновременно аналитически и исторически, Тард прослеживает этапы становления публики, считая ее продуктом нового времени. Предыстория публики — в салонах и клубах XVIII в., но настоящая ее история начинается с появления газет. Если в толпе личность нивелируется, то в публике она, напротив, получает возможность самовыражения. Поэтому совершенствование средств общения способствует также усложнению и обогащению личности, тем более что в обществе имеется не один, а несколько различных видов публики.

Не ограничиваясь этими общими соображениями, Тард дает весьма тонкий психологический анализ различных форм массовых коммуникаций и межличностного общения, в частности разговора. Наблюдения Тарда во многом превосходили дальнейшее развитие теории массовых коммуникаций и психологии общения. Оценивая деятельность Тарда в целом, следует сказать, что он способствовал постановке и исследованию многих важных проблем [42, Introduction]. Вместе с Георгом Зиммелем он выдвинул в центр научного исследования проблему межличностного взаимодействия и его социально-психологических механизмов. Г. В. Плеханов охарактеризовал «Законы подражания» как «очень интересное исследование» [18, с. 294]. Тарда заслуженно считают одним из родоначальников социальной психологии как науки. Для истории социологии весьма важен также обоснованный Тардом аналитический подход, критика эволюционизма, интерес к вопросам экологии и техники. Непосредственное влияние Тарда во Франции было сравнительно невелико, но его идеи нашли широкое признание в США. Джеймс Марк Болдуин, который независимо от Тарда, отправляясь от данных генетической психологии, пришел практически к тем же самым выводам, называл Тарда одним из самых авторитетных и выдающихся современных авторов в социологии и социальной психологии. Выдающейся книгой считал «Законы подражания» глава культурно-исторического направления в американской антропологии Франц Боас (1858—1942). В значительной степени под влиянием Тарда сложилась концепция одного из ведущих психосоциологов США Эдварда Росса.

Однако сведение социологии к «интерментальной психологии» в конечном счете заводит в тупик, так как из поля зрения исследователя исключается при этом макросоциальная структура, в рамках и под влиянием которой формируются межличностные отношения. Хотя в своей классификации изобретений и нововведений Тард уделяет большое внимание технике, материальные отношения у него зачастую растворяются в духовных.

Ограничив социальный процесс рамками психического взаимодействия, Тард не может избежать логического круга в их интерпретации. Психологию и поведение индивида он выводит из подражания внешним образцам-новшествам, а их, в свою очередь, рассматривает как продукт творческой активности индивидов. Происхождение образцов для подражания *социологически* вообще не рассматривается. Их источник — творческий акт воображения индивида, а причины появления «коренятся по преимуществу в индивидуальной логике» [39, p. 415].

Столь явный идеализм шокировал даже такого представителя «субъективной социологии», как Н. К. Михайловский, который не без иронии писал, что «моменты, подготавливающие острое проявление нравственной заразы, сводятся для Тарда к нравственной же заразе, только медленной и тихой, выражающейся в пропаганде и усвоении новых идей. Не потому заняли свое место в истории события, отмеченные именами Лютера и Мюнцера, что гнет феодально-католического строя стал невыносим, а потому, что распространились идеи Лютера» [16, с. 434—435].

Серьезной критике подверглось и *психологическое* содержание «теории подражания». Еще Вундт обращал внимание на туманность этого понятия, которое чаще всего является вульгарно-психологическим описанием ассоциативного процесса, отличного от подражания в собственном смысле слова [6, с. 91]. Дюркгейм указывал, что нельзя «обозначать одним и тем же словом и тот процесс, благодаря которому у определенной группы людей вырабатывается коллективное чувство, и тот, из которого истекает наша привязанность к общим и традиционным правилам поведения, и тот, наконец, который заставляет панурговых баранов бросаться в воду, потому что один из них сделал это. Совершенно разное дело *чувствовать сообща, преклоняться перед авторитетом мнения и автоматически повторять то, что делают другие*» [10, с. 142].

Проблематичны и многие сформулированные Тардом «законы». Тезис, что подражание идет «изнутри наружу», связан с теорией, выводящей акт поведения из осознанного мотива. Однако нередко подражание или усвоение нового образца начинается как раз с внешних, поверхностных черт, а сознание лишь

впоследствии подстраивается под уже сложившуюся экспрессивную форму. «Закон», согласно которому подражание всегда идет «сверху вниз», от господствующих классов к угнетенным, хотя и подтверждается многими фактами, тоже не универсален, ибо покоится на идее незабываемости стратификационной системы общества; общезвестно, что многие инновации в сфере культуры возникали как раз среди угнетенных, а затем усваивались господствующими классами (достаточно вспомнить христианство).

Теория подражания выходит за рамки интрапсихических процессов, делая предметом и единицей социологического исследования не отдельно взятого индивида, а процесс межличностного взаимодействия. Но, как мы только что видели, это взаимодействие она понимает еще более внешним и механическим образом.

6. Зарождение интеракционизма

Попыткой преодолеть эту слабость путем соединения психологизма с органицизмом была зародившаяся в США интеракционистская ориентация. В центре ее внимания стоит процесс *взаимодействия* индивидов (отсюда и ее название). Но сама личность, выступающая субъектом этого взаимодействия, понимается при этом не как абстрактный индивид, а как социальное существо, принадлежащее к определенным социальным группам и выполняющее какие-то социальные роли. Противопоставление индивида и общества уступает место идее их взаимопроникновения.

Философски эта идея не была, конечно, новой. В психологии ее первым воплощением была теория Уильяма Джеймса (1842—1910). Определяя содержание эмпирического Я личности как «общий итог того, что человек может назвать своим» [9, с. 135], Джеймс различает в нем три элемента: 1) «материальное Я», включающее в себя тело, одежду, семью и собственность; 2) «социальное Я», т. е. признание, которое индивид получает со стороны окружающих; поскольку наше окружение неоднородно, можно сказать, что человек обладает столькими же различными социальными «я», сколько существует различных групп людей, мнением которых он дорожит; 3) «духовное Я», т. е. совокупность его психических способностей и склонностей.

При всей методологической наивности этой концепции включение в структуру личности и в ее самосознание социальных моментов было весьма плодотворно. Следующий шаг в этом направлении сделал один из родоначальников современной генетической психологии Джеймс Марк Болдуин (1861—1934), автор книг «Духовное развитие ребенка и расы» (1895; рус. пер.: «Духовное развитие детского индивида и человеческого рода» —

1911), «Социальная и этическая интерпретации духовного развития» (1897; рус. пер.: «Духовное развитие с социологической и этической точки зрения» — 1913).

Общие принципы Болдуина очень близки к теории Тарда, но если социолог Тард идет от групповых процессов к личности, то психолог Болдун идет от личности к обществу. С точки зрения психологии, писал он, социальная организация совпадает с организацией человеческой личности и ее самосознания. Структура личности и ее самосознания, по мнению Болдуина, не просто «отражает» организацию общества, но тождественна с ней.

Социологический аспект этой проблемы исследовал профессор Мичиганского университета Чарлз Хортон Кули (1864—1929). Свой подход Кули называл «органическим», но не в смысле биологического органицизма, а потому, что он исходит из признака изначального единства личности и общества. «Органическая точка зрения подчеркивает одновременно единство целого и особую ценность индивида и объясняет одно через другое» [26, р. 36]. Социальное сознание группы и сознание индивида так же бессмысленно рассматривать по отдельности, как противопоставлять музыку всего оркестра звучанию отдельных инструментов. «Личность» и «общество» — не две разные сущности, а разные аспекты изучения живого процесса человеческого взаимодействия, который можно рассматривать либо со стороны личности, ее самосознания, динамики социального Я, либо со стороны общественных институтов и фиксированных типов общения.

Кули в равной мере отмежевывался и от «номиналистических», и от «реалистических» крайностей. «Можно ли сказать, что общество — нечто большее, чем сумма индивидов? В определенном смысле — да. Существует организация жизненного процесса в социальном целом, которую вы не увидите в отдельных индивидах. Попытка изучать их поодиночке и затем суммировать для понимания общества в целом неизбежно заведет в тупик. Это „индивидуализм” в худшем смысле слова» [Ibid., р. 48].

Свою первую книгу «Человеческая природа и социальный порядок» (1902) Кули посвятил изучению индивидуального, личностного аспекта «живого социального процесса». Во второй книге — «Социальная организация» (1909) — общество рассматривалось им уже с точки зрения социального целого. Ее подзаголовок «A study of larger mind» (буквально: «Исследование более широкого сознания») указывает на то, что основное внимание в ней уделяется общественному сознанию, несводимому к сознанию отдельных индивидов. Но принцип подхода один и тот же.

Свою трактовку человеческой природы Кули противопоставляет инстинктивистским и механистическим интерпретациям. По его мнению, нельзя придавать инстинктам значения универсальных мотивов социального поведения. Многообразные факты общественной жизни доказывают изменчивость мотивов поведения человека, отсутствие единого закона, который управлял бы его поступками. Человеческая природа пластична и подвижна, ее можно заставить работать практически в любом направлении, если правильно понять ее законы.

Столь же неудовлетворительна интерпретация личности с помощью принципа «подражания». Повторить что-то за взрослым, например слово, ребенку не легче, чем взрослому выучить средней трудности музыкальную пьесу. К тому же в первый год жизни ребенка взрослые подражают ему куда больше, чем он им.

Признаком истинно социального существа Кули считает способность выделять себя из группы, сознавать свое Я, свою личность. Но непременное условие развития самосознания — общение с другими людьми и усвоение их мнений на свой счет. «Не существует чувства Я... без соответствующего ему чувства Мы, или Он, или Они» [Ibid., p. 182]. Сознательное действие, по Кули, есть всегда действие социальное. А действовать социально — значит соотносить свои действия с теми представлениями о своем Я, которые складываются у других людей. «Как социальные существа мы имеем глаза, обращенные на собственное отражение, но у нас нет уверенности в спокойствии воды, в которой мы его видим» [Ibid., p. 247]. Наше Я формируется через суммирование тех впечатлений, которые, как нам кажется, мы производим на окружающих. Согласно концепции «зеркального Я» Кули, человеческое Я включает в себя, во-первых, представление о том, «каким я кажусь другому человеку», во-вторых, представление о том, «как этот другой оценивает мой образ», в-третьих, вытекающее отсюда специфическое самочувствие вроде гордости или унижения.

Каждый акт социального сознания, по Кули, есть одновременно акт самосознания. Общество раскрывается индивиду в виде социальных аспектов его собственной личности. Но социальное сознание индивида не совпадает с сознанием всего общества. Последнее выходит за пределы внутреннего мира человека. Это более широкое сознание (*larger mind*), которое Кули в противовес индивидуальному сознанию иногда обозначает термином «общественное сознание» (*public mind*). «Единство общественного сознания состоит не в сходстве, а в организации, взаимовлиянии и причинной связи его частей...» (цит. по: [28, p. 306]). Истоки же социальной организации лежат в «первичной группе».

Первичной группой Кули называет кооперацию и ассоциацию индивидов, непосредственно взаимодействующих друг с другом лицом к лицу. Это — небольшой круг людей, поддерживающих устойчивые тесные отношения, которые, как правило, отличаются интимностью, взаимной симпатией и пониманием. В первичную группу входят лица, о которых можно сказать: «Мы». Примеры первичных групп: детский игровой коллектив, семья, соседство. Именно здесь индивид впервые обретает чувство социальной принадлежности и усваивает общие идеалы. Кули называет первичную группу «детской человеческой природы» [27, р. 24]. Кули хорошо понимает, что первичные группы «не независимы от большого общества, но в некоторой степени отражают его дух» [Ibid.], как и то, что в них существует не только гармония, но и соперничество, конкуренция, вражда. Однако он подчеркивает, что именно первичные группы составляют основу того, что является в человеческой природе и человеческих идеалах универсальным, и «первичность» их состоит «прежде всего в том, что они играют решающую роль в формировании социальной природы и идеалов индивидуума» [27, р. 23—24].

Теория «зеркального Я» Кули, развившаяся в русле старой философской традиции (идея, что самосознание формируется на основе общения и обмена мнениями с другими людьми, присутствует уже у Адама Смита), получила дальнейшее развитие в работах Джорджа Герберта Мида и в так называемом символическом интеракционизме. Понятие первичной группы, забытое в 30-х годах нашего столетия, снова приобрело популярность в исследованиях социализации и теории малых групп.

Однако социология Кули имеет те же коренные недостатки, что и прочие разновидности психологизма.

Акцент на субъективно-личностной стороне социального процесса, хотя Кули и оговаривал его условность, сочетался у него с явным пренебрежением к материальным, производственным процессам. Дело не просто в неуклюжих формулировках, вроде того, что «общество... есть отношение между личными идеями» [26, р. 119]. Методология Кули *имманентно-идеалистична*, поскольку социальное взаимодействие, в ходе которого формируется самосознательная личность, он практически сводит к процессу межличностного общения, исключая из него предметную деятельность, труд и отношение к макросоциальной системе, частью которой является любая первичная группа. Объективная система производственных отношений и классовая структура общества выглядят в этой концепции менее существенными, чем взаимоотношения индивидов «лицом к лицу». Даже Мид, высоко ценивший теорию Кули, отмечал неправомочность сведения соци-

ального взаимодействия индивидов к обмену их мнениями друг о друге. Психологический интроспективизм Кули, по словам Мида, граничит с солипсизмом, поскольку общество у него «не существует реально за пределами сознания индивида, а понятие «Я», при всей его имманентной социальности, является продуктом воображения» [33, р. 224].

Даже с учетом ее последующего развития в трудах Мида и его последователей интеракционистская ориентация, плодотворная в рамках социально-психологического исследования непосредственных межличностных отношений, оказывается совершенно бесплодной для описания и объяснения макросоциальных процессов, классовых отношений, природы политической власти и т. д. [11, 12]. В этом — принципиальная ограниченность психологического подхода к социальным явлениям.

7. Психологическая социология в исторической перспективе

Каковы же были главные итоги психологической социологии конца XIX—начала XX в.?

В центре внимания психологической социологии стояли проблемы общественного (группового, коллективного) сознания, его природы, структуры и функций. Детальному обсуждению подверглись важнейшие процессы и психологические механизмы группового, межличностного взаимодействия — такие, как психическое заражение, внушение, подражание, а также социальное содержание самой человеческой личности. В этот период было положено начало теоретическому, а затем и эмпирическому исследованию общественного мнения и массовых коммуникаций. Отказавшись от биологизации общества, психосоциологи пытались также преодолеть ограниченность эволюционизма; их теоретические концепции приобретали все более аналитический характер. Важнейшим положительным результатом этого было рождение социальной психологии как самостоятельной дисциплины, хотя, возникнув на стыке социологии и психологии, эта новая дисциплина еще долго не имела четко очерченного предмета, тяготея поочередно к обеим своим «прародительницам».

Но изучение процессов группового взаимодействия, будучи необходимым, отнюдь не исчерпывает сферы социального и не оправдывает сведения социологии к социальной психологии, что как нельзя более типично для всей рассматриваемой школы. Для Тарда социальная, общественная или интер-ментальная психология — по сути дела, синоним социологии: значимых различий между ними он не проводит. Лебон, Болдуин, Мак-Дуголл и

Кули попеременно называют свой подход то социально-психологическим, то социологическим. Идею слияния социологии и социальной психологии активно пропагандирует американский социолог Чарлз Эллвуд (1873—1948) (29). Другой влиятельный американский социолог, автор популярного учебника социальной психологии Эдуард Олсуорт Росс (1866—1951) считает социальную психологию частью социологии, подразделяя последнюю на социальную психологию, предметом которой являются психологические процессы, возникающие в ассоциации людей, и социальную морфологию, т. е. науку о социальных формах [36].

Даже когда внимание концентрируется на общесоциальных проблемах и отношениях (теория социальной организации Кули или теория социального контроля Росса), они интерпретируются как «сгустки» межличностных отношений или как их специфические аспекты.

Сведёние общественных отношений к «интерментальному» взаимодействию, а социологии — к социальной психологии — не что иное, как скрытая форма философского идеализма. Для социолога-марксиста нет вопроса, нужно ли «признавать» значение психических факторов, социальных установок, мотивации и т. п. Высмеивая вульгарное истолкование исторического материализма, В. И. Ленин писал: «Что это за чепуха, будто разум и чувство не присутствовали при возникновении капитализма? Да и в чем же состоит капитализм, как не в известных отношениях между людьми, а таких людей, у которых не было бы разума и чувства, мы еще не знаем» [2, т. 1, с. 416]. Проблема, однако, состоит в том, чтобы эти мысли и чувства связать с закономерным движением макросоциальных процессов. Социальное не может быть сведено к «межличностному», поскольку люди участвуют в общественно-производственных отношениях «не как индивиды, а как члены класса» [1, т. 3, с. 76] и их социальные функции, «определенные общественные роли вытекают отнюдь не из человеческой индивидуальности вообще» [1, т. 13, с. 78], а из определенного расчленения социальной системы. Именно ее и упускают из виду социологи-«психологисты».

Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. — Т. 3, 13.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 1, 12.
3. Ашин Г. К. Доктрина массового общества. М., 1971.
4. Бехтерев В. М. Внушение и его роль в общественной жизни. СПб., 1908.
5. Вигуру А., Жукелье П. Психическая зараза. М., 1912.
6. Вундт В. Проблемы психологии народов. М., 1912.
7. Гибиш Г., Форверг М. Введение в марксистскую социальную психологию. М., 1971.

8. Гиддингс Ф. Г. Основания социологии. М., 1898.
9. Джеймс У. Научные основы психологии. СПб., 1902.
10. Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. СПб., 1912.
11. Ионин Л. Г. Концепция социального познания в социологии Ч. Х. Кули.— В кн.: Историко-философский сборник. М., 1974.
12. Кон И. С. Социология личности. М., 1967.
13. Лебон Г. Психология народов и масс. СПб., 1896.
14. Леонтьев А. А. Психоллингвистика. М., 1967.
15. Милль Д. С. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914.
16. Михайловский Н. К. Герои и толпа.— Полн. собр. соч. СПб., 1907, т. 2.
17. Парыгин Б. Д. Основы социально-психологической теории. М., 1971.
18. Плеханов Г. В. Письма без адреса.— Избранные философские произведения: В 5-ти т. М., 1958, т. 5.
19. Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1966.
20. Роговин М. С. Введение в психологию. М., 1969.
21. Штейнталь Г. Грамматика, логика и психология.— В кн.: История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. М., 1960, ч. 1.
22. Ярошевский М. Г. История психологии. М., 1977.
23. Barnes H. E. An Introduction to the History of Sociology. Chicago, 1948.
24. Ben-David J., Collins R. Social Factors in the Origins of a New Science: The Case of Psychology.— Amer. Sociol. Rev., 1966, vol. 31, N 4.
25. Bernard L. L. Instincts: A Study in Social Psychology. N. Y., 1924.
26. Cooley C. H. Human Nature and the Social Order. N. Y., 1964.
27. Cooley C. H. Social Organization: A Study of the Larger Mind. N. Y., 1962.
28. Coser L. Masters of Sociological Thought. N. Y., 1971.
29. Ellwood Ch. A. Sociology in Its Psychological Aspects. N. Y., 1912.
30. Giddings F. H. The Concepts and Methods of Sociology.— Amer. J. Sociol., 1904, vol. 10, N 2.
31. Giddings F. H. Studies in the Theory of Human Society. N. Y., 1922.
32. McDougall D. An Introduction to Social Psychology. 20th ed. N. Y., 1926.
33. Mead G. H. Mind, Self and Society. Chicago, 1934.
34. Milgram S., Toch H. Collective Behavior: Crowds and Social Movements.— In: The Handbook of Social Psychology/ Ed. G. Lindzey, E. Aronson. Reading (Mass.), 1968, vol. 4.
35. Misiak H., Sexton V. S. History of Psychology. An Overview. N. Y., 1966.
36. Ross E. A. Social Psychology. N. Y., 1908.
37. Sorokin P. A. Contemporary Sociological Theories. N. Y., 1964.
38. Steinthal H., Lazarus M. Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie.— Z. Völkerpsychol. und Sprachwiss., 1860, Bd. 1.
39. Tarde G. Les Lois de l'imitation. 3rd ed. Paris, 1890.
40. Tarde G. Etudes de psychologie sociale. Paris, 1898.
41. Tarde G. L'Opinion et la Foule. Paris, 1901.
42. Tarde G. On Communication and Social Influence: Selected Papers/Ed. N. C. Terry. Chicago, 1969.
43. Timasheff N. S. Sociological Theory. N. Y., 1967.
44. Trotter W. Instincts of the Herd in Peace and War. N. Y., 1916.
45. Wallas G. Human Nature in Politics. London, 1902.
46. Ward L. F. The Psychic Factors of Civilization. Boston, 1893.
47. Wundt W. Beiträge zur Theorie des Sinneswahrnehmung. Leipzig; Heidelberg, 1862.
48. Wundt W. Logik. Stuttgart, 1908, Bd. 3. Logik der Geisteswissenschaften.

Глава шестая

Эмпирические социальные исследования в XIX веке

Эмпирические социальные исследования имеют более давнюю историю, чем академическая социология. Проводились они в Англии и Франции XVII в., по крайней мере, со времен «политической арифметики» и «социальной физики», задолго до появления самого слова «социология» [15]. Они представляют собой важный и самостоятельный источник концепций, количественных методов, приемов измерения и статистического описания для современной буржуазной социологии (особенно в ее функции «социальной инженерии»), наряду с проблематикой, определяемой логикой развития социологической теории и актуальными общественно-политическими учениями.

Историография эмпирических исследований за рубежом систематически разрабатывается недавно, приблизительно с 60-х годов XX в. Несмотря на появление общих проблемно-логических [10] и страноведческих [4, 18] трудов по истории этих исследований, а также работ по эволюции методов и техники последних [14, 17], историкам социологии еще предстоит ликвидировать разрыв между слабой изученностью ее развития как эмпирической науки и обширными описаниями формирования социологических теорий.

На ранних этапах становления социологии социологическая теория и эмпирические социальные исследования развивались параллельно и были слабо связаны друг с другом. Последние стимулировались насущными практическими нуждами, необходимостью сбора информации для обоснования социальных реформ в ответ на острые проблемы капиталистического общества XIX в.: быстрый рост городов, городского населения в период индустриализации, поляризацию бедности и богатства, пауперизацию, увеличение преступности и общее усиление классовой

борьбы. По мере усложнения социальных проблем буржуазное общественное мнение все более тревожил «бедняк» как постоянная потенциальная угроза устоям общества. В наиболее развитых странах Европы — в Англии и Франции — возник социальный заказ на эмпирическое изучение условий жизни, благосостояния и особенностей поведения различных групп населения, в основном трудящихся и немущих. Этот всеобщий интерес к общественным проблемам и повысившиеся запросы правительственной администрации не удовлетворяла сложившаяся система получения социальной информации через церковные приходы и государственные финансовые инспекции. В начале XIX в. во всевозможные переписи, обследования, статистические описания включились официальные учреждения, благотворительные организации, частные лица — врачи, учителя, предприниматели, ученые-естественники, самостоятельно избравшие объект и способ организации исследования, и, наконец, парламентские и смешанные комиссии с участием представителей общественности.

Правительственные обследования диктовались нуждами управления, потребностью в детализации знания о разных сторонах общественной жизни. Буржуазные правительства для контроля над социальными изменениями пытались создать постоянно действующие институты по сбору информации, например учредить всеобщие регулярные переписи населения. Частные обследования были связаны с деятельностью филантропических организаций или оппозиционных партий. Сперва в Англии, а потом и в других странах создавались филантропические тематические комиссии и статистические общества для проведения социальных обследований с целью информирования и мобилизации общественного мнения, чтобы привлечь внимание официальных кругов к «темным» сторонам социальной действительности. Эти обследования казались средством, позволяющим достоверно установить масштабы того или иного негативного явления, разобраться в его причинах и выработать необходимые рекомендации по «лечению социальных болезней», совершенствованию общественных институтов. Большинство выводов из эмпирических исследований XIX в. не выходили за рамки умеренно-либеральных, буржуазно-реформистских взглядов, были далекими от социалистической мысли.

В силу значительной разрозненности, отрывочности, разнообразности этих исследований (как по темам, так и по составу участников), в силу их оторванности от социологической теории, от университетов, эмпирическая традиция на протяжении века не раз прерывалась, ценный опыт утрачивался. Логика развития социологии как науки требовала эмпирической базы для провер-

ки теоретических положений. Однако для этой цели «эмпирические социальные исследования использовались очень слабо вплоть до утверждения социологии как самостоятельной академической дисциплины» [10, р. 6]. По традиции университетские социологи занимались в основном философско-историческими темами и сотрудничали в уже сложившихся учреждениях, занимавшихся социальными исследованиями как обычные граждане, встревоженные общественными невзгодами и заинтересованные в немедленных практических результатах, а не как профессионалы [Ibid., р. 10]. Попытки объединить теоретическую социологию и социальные исследования в деятельности одного ученого увенчались успехом позже, во времена Э. Дюркгейма.

Однако постепенно все же шла профессионализация деятельности по сбору и анализу данных. Доля частных лиц — любителей, занимавшихся эмпирическими исследованиями, — уменьшалась, соответственно росло число профессоров. Показателен пример Англии, где доля последних выросла с 2% в 1834—1854 гг. до 14% в 1855—1874 и 24% в 1875—1900 гг. [8, р. 111]. В связи с ростом специализации в аморфной массе конкретных исследований происходила дифференциация различных типов социальной информации. В самостоятельные научные дисциплины выделились демография и статистика; были заложены основы будущего понимания конкретного социологического исследования как комплексного социального исследования, синтезирующего данные смежных наук, результаты личных полевых наблюдений его авторов и вторичного анализа уже существующих демографических, экономических и прочих данных.

Эмпирические социальные исследования прошлого столетия имели ряд тем и методических проблем, которые в равной мере существенны для всех стран. В то же время эти исследования в разных странах отличались по способам своей организации, характеру проблем и методам их решения в соответствии с национальными особенностями исторического развития данной страны.

1. Эмпирические социальные исследования в Англии

Англия — в прошлом страна наиболее развитых, классических форм капиталистических отношений — родина многих общественных наук и эмпирических социальных исследований. Первая половина XIX в. была для нее периодом реформ устаревших общественных институтов: системы образования, народного здравоохранения, местного управления, избирательной системы и парламента. Были приняты первые законы о бедных. Социаль-

ные исследования, принимавшие, как правило, форму статистических обследований и переписей, составляли часть этого широкого реформаторского движения в социальном законодательстве и политике. Частную инициативу в таких обследованиях брали под опеку многочисленные королевские комиссии и консультативные комитеты, помогая расширить масштабы обследования и одновременно удерживая их в рамках допустимой оппозиции. В отдельных случаях выводы этих комиссий приводили к изменению законодательства в соответствующих областях.

Большое влияние на организацию переписей населения и на содержание их опросных листов во многих европейских странах имело монументальное (21 том) исследование Джона Синклера по проблемам сельской жизни и сельского населения — «Статистическое описание Шотландии» (результаты публиковались с 1791 по 1825 г.). Автор привлек к своей работе шотландское духовенство, что было обычным для того времени, и получил сведения от 881 прихода Шотландии. Им был составлен опросник, содержащий 116 пунктов, 40 из которых были посвящены географии, минеральным ресурсам и истории прихода, 60 касались его населения: пола, возраста, занятий и профессии, религиозной принадлежности, рождений, смертей, самоубийств, убийств, числа безработных, хронических алкоголиков и т. д. Остальные вопросы выясняли состояние сельского хозяйства и ремесел.

Последующие переписи и обследования в большинстве случаев уже не были связаны с приходом как единицей наблюдения, поскольку как административная единица он разрушался в ходе промышленной революции. Основным объектом анализа становилось отдельное домохозяйство.

Вплоть до 40-х годов многие обследования были направлены на выяснение положения рабочих и бедных слоев городского населения — проблем так называемой социальной санитарии. Часто инициаторами таких исследований выступали врачи, поскольку они ежедневно в этой среде сталкивались с недоеданием и антисанитарными условиями быта. Среди них выделялся один из основателей и активных деятелей Манчестерского статистического общества Джеймс Кей-Шаттлуорт (о нем см.: [21]). Как секретарь Манчестерского совета по здравоохранению он использовал свое положение для сбора сведений о санитарных условиях жизни трудящихся. Он создал централизованную сеть советов по районам города и через штатных инспекторов, снабженных опросником, получал нужные данные. Вопросы касались состояния жилищ, количества проживающих, обстановки, состояния одежды, рода занятий, состояния здоровья и пр. На основе этого исследования Кей-Шаттлуорт издал свое самое значитель-

ное обозрение — «Моральные и физические условия жизни текстильных рабочих Манчестера» (1832), которое послужило образцом для последующих более полных обследований, предпринятых статистическими обществами.

В первой трети XIX в. социально-политическая и интеллектуальная обстановка в Англии подвигала исследователей и государственных деятелей к мысли о необходимости создания статистической службы. С 1801 г. в этой стране были введены регулярные переписи населения, проводимые раз в десять лет. В 30-х годах во многих городах Англии были созданы статистические общества, объединившие энтузиастов эмпирических социальных исследований. Среди них уже упоминавшееся Манчестерское статистическое общество [5, 9], существующее и поныне, и статистическое общество в Бристоле; при участии А. Кетле были организованы статистическая секция в Британской ассоциации содействия науке (1833) и Лондонское статистическое общество (1834). Членов этих обществ объединяло убеждение, что открываемые статистикой факты являются единственным недвусмысленным указанием для практических действий. Сбор фактов, ясная ориентация в насущных социальных проблемах и непосредственная помощь правительству были первоначальными целями этих обществ.

В Лондонском статистическом обществе работа была организована по четырем разделам статистики — экономическому, политическому, медицинскому, «моральному и интеллектуальному», границы между которыми были весьма расплывчаты. Наибольшее внимание уделялось экономической статистике, а в области «моральной» статистики преобладала демографическая тематика и изучение условий жизни бедноты.

Исходя из критериев экономического и социального прогресса капиталистического общества, выработанных в основном буржуазной политической экономией, статистики того времени применяли таблицы, в которых с определенными временными интервалами связывались экономические и социальные индикаторы (переменные рынка и переменные вероятности продолжительности жизни, колебания цен или деловой активности, с одной стороны, и санитарные условия, профессиональная мобильность, доход или образование, с другой), служившие показателем национального прогресса. В результате анализа этих таблиц, например, выяснялась связь продолжительности жизни или других демографических показателей с социальной структурой общества. Но несмотря на то что создавались новые показатели, улучшались методы сбора и классификации данных, открывавшие

возможности для интересных сравнений, теоретическим обобщением собранных материалов занимались мало.

Необходимость ясной социологической концепции для эффективного использования эмпирических социальных исследований становится наиболее очевидной при сравнении упомянутых либерально-реформистских работ с трудом Ф. Энгельса «Положение рабочего класса в Англии», в значительной степени опиравшегося на ту же информацию. Разрозненные данные либеральных статистиков, не доходившие до общественного сознания именно в силу своей отрывочности, выстроились в стройную картину положения основных классов в социально-экономической структуре капиталистического общества, а благие пожелания либеральной «политики малых дел» заменило требование глубоких преобразований в основных структурных элементах общества.

В конце 40-х годов в Англии наблюдается спад интереса к изучению социальных проблем. Частично это объясняется тем, что основные цели исследователей-реформаторов были достигнуты: парламент принял ряд актов, улучшивших положение рабочего класса, а его политическое движение после поражения чартизма на время приостановилось. Позже, в 60-е годы, в уменьшении потока и снижении качества эмпирических социальных исследований отрицательную роль сыграл социал-дарвинизм. Если раньше, например, исследователи связывали преступление с бедностью и недостатком образования, то теперь они искали доказательств наследственного вырождения и биологически обусловленных физических и психических пороков. Бедные слои населения, преступники и неудачники рассматривались отныне как наследственно худшая часть человеческого рода, а социальная политика, направленная на улучшение их положения, — как вредная, поскольку она помогает им выжить и, следовательно, ухудшать расовую чистоту нации [15, р. 43—44]. В этот период эмпирико-статистические исследования, среди которых было немало методически интересных, переключились в сферу антропологии и евгеники (работы Френсиса Гальтона и др.).

Поворот к возрождению социальных исследований, в частности исследований проблемы бедности, наметился в 80-х годах и был связан с именем ливерпульского предпринимателя-судовладельца Чарлза Бута (1840—1916). Его ориентация на эмпирическое изучение фактов и возможно более точное измерение проблемы бедности не была результатом академических интересов и специальной научной подготовки, а следствием деловой практики и либерально-буржуазного мировоззрения, которые привели его к «проблеме всех проблем» — существованию хронической бедности в промышленных кварталах городов, бедности среди

изобилия. Привычка крупного предпринимателя к деловым решениям, основанным на фактах, сказалась у Бута в тщательной и продуманной технике сбора и анализа данных. Он признавал только «научные факты» и старался исследовать «вещи такими, как они есть». Говоря о «рациональном поведении», протестантский моралист Бут, как правило, имел в виду «экономическое поведение» [20].

В 1885 г. Бут становится членом Королевского статистического общества и берется за изучение данных переписи 1881 г.— одного из наиболее активных периодов деловой жизни Англии, а затем с помощью нанятых им работников проводит анализ переписей с 1801 по 1881 г. по занятиям населения, надеясь, что обнаруженные тенденции позволят не только понять, но и планировать будущее. Ему удалось показать, что структура населения Англии сильно изменилась: рабочих, занятых в промышленности, стало в 2 раза больше, чем в сельском хозяйстве, тогда как всего за 30 лет до последней переписи их было поровну. Это исследование послужило Буту хорошей школой для будущей работы. Он понял ограниченность и неразработанность материалов переписей по интересующим его вопросам. Кроме того, исследование позволило Буту завязать контакты с официальными органами статистики.

Еще в процессе этой работы Бут стал думать о другом исследовании, которое соединило бы в себе широкий охват населения с глубоким качественным изучением вопроса об отношении занятости и бедности среди рабочего класса Лондона. В составлении плана исследования и в самом исследовании вплоть до его заключительной стадии принимала участие известная социалистка, одна из основательниц Фабианского общества, Беатриса Вебб. Исследование стало коллективным, но Бут был его инициатором и непосредственным руководителем: намечал этапы, организовал подготовку штата сотрудников, контролировал их работу, а также положение дел в специальных исследованиях.

В основе исследований, как и в школе Ф. Ле Пле во Франции, был анализ семейных бюджетов и наблюдение жизни семей [14, р. 322]. Сначала в поле зрения исследователей были только «бедные», затем население было разделено на восемь групп по размерам и регулярности получения доходов: от «низшего класса», состоящего из чернорабочих, бродяг, преступных элементов,— до «высшего среднего класса», который определялся как класс, имеющий слуг. В конечном итоге Бут получил документированную подробную картину повседневного труда и жизни четырехмиллионного населения Лондона, в которой большая часть материала была собрана о бедных (четыре группы) и сравнитель-

но немного о «высшем классе» и «аристократии». Трехтомное сочинение Бута «Жизнь и труд людей в Лондоне» вышло в свет в 1889—1891 гг. Но работа продолжалась, накапливался и подвергался анализу большой материал, который вошел в 3-е издание упомянутого труда Бута, вышедшее в 1902—1903 гг. (17 томов). Это издание разделяется на три серии: «Бедность», «Промышленность» и «Религиозные влияния» (6).

Основными источниками данных для серии «Бедность» были перепись 1881 г., сведения, полученные от полиции, санитарных и школьных инспекторов. Последние по долгу службы регулярно посещали закрепленные за ними дома и собирали богатые сведения о семьях, в которых были дети школьного возраста. Инспектора начинали сбор материала за два-три года до того, как ребенок достигал школьного возраста, а также регистрировали детей, покинувших школы. Фиксировалось ими и занятие главы семьи. Многие из инспекторов подолгу работали в одном районе и хорошо знали всех людей, поскольку часто встречались с ними. Позже Бут дополнил эту информацию данными личного наблюдения за несколькими улицами и домами, так как некоторое время сам жил среди рабочих семей. Кроме того, на малой выборке был проведен анализ семейных бюджетов представителей всех групп, за исключением «самой низшей». Но количество подвергнутых анализу бюджетов было слишком мало для надежных обобщений.

Среди прочих методических находок Бута представляет интерес идея создания цветных социальных карт различных районов Лондона для того, чтобы наглядно видеть распределение всех групп населения в городе. Ныне это — обычный прием современных урбанистов. Исследование показало, что на некоторых улицах центральной части Восточного Лондона живет до 58% лиц, отнесенных в первые четыре группы «бедных», а среднее число бедных во всем городе — 30,7%.

Хотя Бут собирался ограничиться только наблюдением фактов, «такими, как они есть», он не мог не поставить вопрос о причинах бедности и возможных мероприятиях для улучшения положения бедных. Анализ этих причин он вел по трем основным рубрикам: работа, привычки, обстоятельства.

Надеясь доказать свое убеждение о связи бедности с условиями труда, Бут обращается к анализу занятий и ремесел в Лондоне. Эти исследования составили серию «Промышленность». Единицей анализа в этой серии вновь становится семья, и в частности глава семьи. При определении числа людей, занятых в той или иной отрасли промышленности, учитывались как семьи, так и индивиды. Главным источником информации послужила

перепись 1891 г., в особенности раздел «Съемщики квартир», в котором указывалось количество занимаемых комнат, слуг и данные о профессиональной принадлежности глав семей. Эти сведения были дополнены материалами промышленной статистики и союзов предпринимателей. Было проведено также огромное число интервью с работодателями, профсоюзными лидерами и др. В процессе этой работы Бут обнаружил много ошибок и неточностей в переписи, одним из консультантов которой был и он сам.

В этой серии Бут создал новую классификацию населения по обновленным критериям условий жизни людей и в соответствии с ними разделил население на три класса: «низший», «средний» и «высший». Критериями этого разделения послужили количество комнат, занимаемых семьями, и число слуг, нанятых ею. Подгруппы «низшего» класса жили соответственно по три человека и более в одной комнате (таких семей в Лондоне оказалось 12%), от двух до трех человек (19%), от одного до двух (23%). В среднем классе на человека приходится от одной до четырех комнат или один слуга на четыре человека (всего таких семей в Лондоне было около 30%). Остальные — высший класс.

Эта классификация не была самоцелью. Она служила основой для сравнения условий жизни и труда работников в различных отраслях промышленности. Отрасли же были классифицированы по их первичным функциям. Сравнение Бут начинал с описания объективных фактов, относящихся ко всей выделенной группе отраслей, а также общего статистического описания тех, кто работает в этой группе, по полу, возрасту, размеру семьи и условиям проживания. Затем он переходил к более подробному описанию, указывая возраст и пол работающих в различных профессиях, число семей и средний размер семьи, место рождения глав семей (в Лондоне или вне его) и т. д. На основании этих данных проводилось сравнение между отраслями, а затем группами отраслей по условиям жизни (например: размерам семей, перенаселенности квартир) людей различных профессий.

В последних томах серии было уделено внимание общим и теоретическим вопросам, в частности: профессиональной подготовке, профсоюзам, локализации и распространению промышленности, уровню жизни в столице. Рассматривалась проблема «Лондон как центр ремесел и промышленности». Бут пришел к выводу, что всеобщее образование должно стать основой для реформ в промышленности, хотя он и понимал, что подъемы и спады занятости в стране также играют важную роль в возникновении бедности. Он ратовал за государственную помощь в сфере здравоохранения и образования и за невмешательство в сферу найма.

Результаты всех серий огромной работы были суммированы в последнем томе. Исследование охватило весь Лондон. Город был поделен на 50 районов, которые были упорядочены по пяти разным критериям: проценту бедности, проценту скученности населения, уровню рождаемости, уровню смертности, проценту ранних браков. Была сделана попытка сопоставить эти критерии. Деление населения на «высший», «средний» и «низший» классы также было соотнесено с 50 районами города. Для сравнения районов был разработан сводный индекс, полученный при подсчете среднего ранга по четырем указанным критериям. Бут, по существу, был одним из предшественников «экологии города», ставшей позднее основной темой чикагской социологической школы в США.

Работа Бута получила большой резонанс в общественном мнении и способствовала принятию в начале XX в. ряда законодательных актов о минимуме зарплаты, пенсионном обеспечении и пособиях по безработице. Тем не менее его опыт не был достаточно осмыслен социологами-профессионалами и не стал органической частью эмпирической базы социологии. Как отметил историк английской социологии Филип Абрамс, «Бут справедливо считается в общей истории Британии значительной фигурой: масштаб его работы, ее оригинальность и воздействие на общественное мнение не допускают иного суждения. Но в истории обществоведения его значение не столь очевидно» [4, p. 138].

Бут имел последователей в начале XX в. Бенджамин Сибом Раунтри в исследованиях городской бедноты [19] усовершенствовал методику обследования, отказавшись от посредников — наблюдателей из среднего класса — и обратившись непосредственно к рабочим, положение которых он обследовал. В классификации и оценке доходов вместо формального критерия размера доходов, которым пользовался Бут, Раунтри применил независимый объективный критерий «физической эффективности», основанный на доступных тогда физиологических и диетологических знаниях. Установив, что ниже минимального уровня «физической эффективности», определяющей способность к труду, лежит бедность, он тем самым выяснил значение недостаточного для поддержания этой эффективности уровня зарплаты как причины бедности. Его анализ давал возможность сделать практические выводы относительно минимума зарплаты и системы социального обеспечения.

Артур Баули [7] известен как мастер выборочных обследований, внесший много нового в их организацию и снизивший затраты труда на их проведение.

Супруги Беатриса и Сидней Вебб документально изучали эволюцию отдельных социальных институтов, дополнив принцип индуктивной обработки эмпирических данных Бута принципом исторического развития исследуемой социальной организации [23].

Этому поколению английских эмпириков в той или иной степени было уже свойственно самосознание ученых-обществоведов. Роль обществоведа стала отличаться от роли естествоиспытателя, общественного деятеля или администратора. Непосредственные инструментально-практические мотивы и цели эмпирических исследований обогатились более широкими научно-познавательными устремлениями и ценностями. Однако в сложившейся жесткой системе гуманитарного образования консервативные университеты Англии не признали «своими» и этих исследователей.

2. Эмпирические социальные исследования во Франции

К началу XIX в. Франция уже имела сложившиеся традиции статистических социальных исследований, связанные с именами выдающихся государственных деятелей (Кольбера, Вобана, Тюрго) и ученых (Даламбера, Лапласа, Кондорсе и др.) XVII—XVIII вв. Революция усилила практическую направленность этих исследований. Франция конца XVIII в. была центром эмпирических исследований проблем народонаселения. В 1801 г. министерство внутренних дел провело первую всеобщую перепись-обследование, чтобы выяснить изменения в численности, размещении и условиях жизни населения, а также в сельском хозяйстве и промышленности, происшедших с 1789 г., года начала революции. За время правления Наполеона были проведены еще две переписи (в 1806 и 1810 гг.), но их программу удалось реализовать лишь частично. В первые годы XIX в. часто публиковались статистические отчеты различных департаментов и префектур, активно работало неофициальное Статистическое общество (1803—1806 гг.) [15, p. 44—45].

Однако наполеоновское правление не было заинтересовано в широкой гласности не поддающихся контролю результатов исследований. В результате правительственного давления прекратило работу Статистическое общество. В 1810 г. правительство запретило публикацию материалов переписи и в 1812 г. упразднило координирующее официальные и частные исследования Статистическое бюро. С этого времени сбор статистических данных стал исключительно правом правительства. Полноценная всеоб-

шая перепись населения Франции была вновь проведена лишь в 1836 г., после создания в 1832 г. Центра всеобщей статистики Франции.

В период Реставрации активизировались частные социальные исследования и участились публикации официальных данных. Социальные исследования все больше расширяли свои границы. Обнародовались не только демографические сведения о населении, но и данные о потреблении, доходах, причинах смерти, самоубийствах. Делались попытки классификации преступлений.

После революции 1830 г. обострился рабочий вопрос и стали актуальными проблемы ускоренной индустриализации. Правительство восстановило некоторые статистические службы и научные институты донаполеоновской эпохи. Во Франции, так же как и в Англии, на этом этапе преобладало социально-гигиеническое направление в изучении условий жизни трудящихся.

Классиком этого направления был Луи Виллерме — бывший врач наполеоновской армии. Он опубликовал множество трудов по вопросам гигиены, смертности среди рабочих, провел крупные исследования состояния тюрем. В 1840 г. вышел в свет его двухтомный труд «Сводка физического и морального состояния рабочих на бумажных, шерстяных и шелковых мануфактурах». Опубликованные им материалы касались условий труда и быта рабочих: их численности и демографических данных (рождений, браков, числа детей в семьях), средней нормы заработной платы различных категорий текстильщиков, продолжительности рабочего дня, санитарных условий помещений, личной гигиены, диеты, бюджетов рабочих семей и пр. Много внимания уделил Виллерме эксплуатации детского труда и проблеме незаконнорожденных.

Исследования имели большой общественный резонанс. Факты о зарплате и семейном бюджете, приведенные Виллерме, ярко свидетельствовали о бедности рабочих, а предание гласности и осуждению фактов детского труда на фабриках вызвали нападки на автора сторонников установившихся порядков. Факты об эксплуатации детского труда во Франции стали предметом дебатов в английском парламенте, что послужило дополнительным стимулом для принятия в 1841 г. закона, регулирующего детский труд.

Другим исследователем проблем социальной гигиены в первой половине XIX в. был Александр Паран-Дюшатле. Вместе с Виллерме и другими сторонниками реформ общественной жизни он участвовал в движении за создание государственных учреждений здравоохранения и периодических изданий, где обсуждались бы проблемы социальной гигиены. С 1829 г. во Франции

стал выходить журнал «Annales d'hygiène publique et de médecine légale». Европейскую известность Паран-Дюшатле, помимо работы «Общественная гигиена» (1836), принесла двухтомная книга «Проституция в Париже» (1834). Автор использовал в своем исследовании документы полиции, личные наблюдения, интервью и данные статистики. Его интересовали не только демографические характеристики проституток, их число в городе и его изменения во времени, но и черты, раскрывающие быт и психологию этого замкнутого мирка — социальное происхождение и место рождения проституток, их социальные характеристики, отношение к семье, браку, религии, а также причины, которые привели их к проституции. Исследование имело целью собрать объективную информацию для более успешной борьбы с этим социальным злом, но закончил его Паран-Дюшатле признанием неизбежности проституции и беспомощными рекомендациями о благотворительной моральной и материальной помощи раскаявшимся проституткам.

В криминальную статистику большой вклад внесли работы юриста Андре Герри: «Сравнительная статистика образования и числа преступлений в различных округах» (1829), «Очерки моральной статистики Франции» (1832) и «Моральная статистика Франции и Англии» (1860). В «Очерках моральной статистики Франции» он установил, что из года в год в одних и тех же районах страны число преступлений, приходящихся на данное число жителей, одинаково, а каждый класс преступлений имеет свое неизменное распределение по полу, возрасту и времени года. Например, из каждых 100 преступлений против личности 78 совершаются мужчинами и 22 — женщинами. Годовое отклонение от этих средних цифр за 6 лет составило не более 1%.

Герри не сумел объяснить постоянства в статистике преступлений. Он просто констатировал факт и приписал его постоянству нераскрытых причин, вызывающих преступления. В противоположность распространенному мнению, будто основная причина преступности состоит в недостатке образования, Герри отверг прямую связь между образованием и преступлением, тщательно сопоставив распределения показателей образования, с одной стороны, и видов преступлений, с другой, по 85 департаментам Франции. Он обратил внимание на сопутствующую обоим рядам характеристику — уровень промышленного развития департаментов — и счел ее решающей переменной как для уровня образования, так и для преступности.

Особое методологическое значение для развития эмпирических социальных исследований вплоть до наших дней [14, р. 294—309] имеют труды франко-бельгийского ученого Адольфа Кетле

(1796—1874) — одного из крупнейших статистиков XIX в. Работая во многих областях математического естествознания (астрономии, метеорологии и др.), он уделял много внимания пропаганде статистических методов изучения общества. При его участии были организованы национальные статистические общества в Англии и Франции. Кетле стал инициатором создания Международной статистической ассоциации для координации усилий по сбору социальной информации и созыва в 1853 г. I Международного статистического конгресса в Брюсселе.

В своих первых социально-антропологических исследованиях — таких, как «О законе роста человека», «О склонности к преступлению в различных возрастах», — Кетле при помощи вероятностных методов изучал распределения физических характеристик людей и статистику преступности, стремясь к максимально простому табличному выражению количественной информации, необходимой для практических целей. Составленные им таблицы смертности, например, оказались полезны для страховых обществ.

Работа Кетле 1835 г. «О человеке и развитии его способностей, или Опыт социальной физики» (рус. пер. — с издания 1869 г. — [3]) ознаменовала переход от простого статистического описания к сознательному использованию эмпирических количественных данных для установления закономерностей общественной жизни. Задачи статистики он понимает здесь достаточно широко: «Статистика изучает государство в определенную эпоху; она собирает элементы, связанные с жизнью этого государства, старается сделать их сравнимыми и комбинирует их наилучшим образом, чтобы познать все то, что они могут нам открыть» [3, т. 1, с. 16—17]. Труды Кетле означали также переход от интуитивной разработки отдельных методов к систематической работе по унификации технических процедур, терминов и приемов статистического анализа.

Основной вклад Кетле в развитие социальных исследований — это открытие им определенных статистических закономерностей общественного бытия [2]. Под законом социального мира он понимал устойчивость во времени средних характеристик людей в данной популяции: средних физических свойств, постоянного среднего процента самоубийств и преступности в обществе, постоянной нормы браков по различным возрастным группам и т. д. Изучая графики распределения подобных характеристик населения, Кетле обратил внимание на то, что они похожи на классическую нормальную кривую распределения ошибок наблюдения, хорошо изученную математиками. Это навело его на мысль, что при достаточно большом числе наблюдений распре-

деление различных свойств людей подчиняется закону нормального распределения, и стало обоснованием идеи «среднего человека», т. е. некоего среднего (как правило, арифметического) от изучаемых характеристик человека по данной статистической совокупности. «Рассматриваемый абстрактно, как представитель всего нашего рода и как носитель средних качеств, какие только встречаются у других людей, человек будет называться у нас средним человеком: он может быть в одной стране больше или сильнее, нежели в другой, так же точно, как он может быть умнее, образованнее и, что еще лучше, нравственно более развит» [3, т. 1, с. 52].

«Средний человек» был задуман Кетле как объективный среднестатистический показатель основных физических и моральных качеств данной нации, как тип, стандарт, лишенный индивидуальных различий, затемняющих общую картину. Он должен был служить осью анализа, точкой отсчета колебаний в ряду статистических показателей, рисующих устойчивые и динамические состояния общества: «...средний человек в обществе то же, что центр тяжести в физических телах; оценка всяческих явлений равновесия и движения в обществе сводится к рассмотрению среднего человека...» [Там же, т. 2, с. 298]. Сохранение среднего человека означало и сохранение типа общества.

Априорное по сути понятие среднего человека было связано у Кетле со своеобразным толкованием средних величин вообще. Средняя понималась им как величина, при исчислении которой все случайное исчезает, уничтожаются все отклонения от нее и остается только постоянное и закономерное. В социальном мире, согласно Кетле, действуют постоянные (пол, возраст, занятия, географическое положение, экономические и религиозные институты и др.) и случайные причины, неопределенно действующие в любом направлении. Последние представляют собой главным образом силы обратного воздействия человека на социальную систему, «возмущающие» ее устойчивость. Однако при достаточно большом числе испытаний, говоря языком теории вероятностей, следствия этих случайных причин становятся исчислимыми и обнаруживают внутреннюю необходимость. Так называемый закон случайных причин утверждает, что каждая характеристика человека (например, простейшая — вес) нормально распределяется в изучаемой популяции около некоторой средней и что чем больше число наблюдений, тем точнее эмпирическое распределение совпадает с теоретическим вероятностным распределением. С этой точки зрения «средний человек» есть статистическая константа, пробивающаяся сквозь ряды случайностей, есть такой тип или норма, от которой другие люди нации или

иной статистической совокупности более или менее отличаются только под влиянием случайных причин.

Кетле рассматривал среднестатистические данные на одном уровне с фактами природы. Убеждение, что необходимость и регулярность причинно-следственных связей в социальной жизни не уступает закономерности явлений природы, помогло ему открыть устойчивые тенденции в рядах средних величин и постоянные корреляции между некоторыми характеристиками, которые он и объявил социальными законами. Эти результаты Кетле, в частности полученные им данные о постоянстве (в массовой тенденции) числа и характера преступлений, высоко оценил К. Маркс, назвав главную его книгу [3] «превосходным научным трудом» [1, т. 8, с. 531]. Но одновременно Маркс отметил, что объяснение этого постоянства или необходимости «ему (Кетле. — Авт.) никогда не удавалось» [1, т. 32, с. 496].

Обоснование найденным статистическим закономерностям Кетле традиционно искал в неизменной человеческой природе (таковы его рассуждения о склонности к преступлению). По существу, вся его концепция «среднего человека» родственна метафизическим концепциям универсальной человеческой природы. А в стремлении утвердить в целом плодотворную идею естественной закономерности в социальных процессах он близок к позиции механистического детерминизма. Именно эти универсалистские установки, с одной стороны, позволяли Кетле смело использовать средние величины во всех возможных случаях и часто получать интересные результаты, а с другой — применять эти средние без учета неоднородности статистических данных и без серьезного социологического обоснования. Средняя величина имеет смысл только как средняя качественно однородной группы. Выделение таких внутренне связанных групп — дело социологической теории. Основное понятие Кетле — «средний человек» — в дальнейшем было отвергнуто общественными науками как слишком явное упрощение, игнорирующее качественную разнородность социального мира и таких больших групп, как национальные сообщества людей. Сам Кетле не сознавал, что «его социологические представления выходят за пределы той специфической математической модели, которую он разрабатывал» [14, р. 304].

Главные практические результаты получены Кетле в статистике «физических характеристик» человека, в той области, которая ныне относится к демографии и медицинской статистике. В этой сфере он отработывал свои основные приемы измерения социальных явлений, сохранившие значение до нашего времени, — анализ эмпирического распределения определенных свойств в

группе и исчисление средней величины, подсчет событий известного рода за данный период, определение средней на единицу времени и прогноз их числа на следующий период, подсчет событий по возрастным группам и средней нормы для данной группы.

Для эмпирической социологии методологически важной оказалась постановка вопроса об измерении «моральных качеств». По словам современного американского специалиста по количественным методам в социологии Поля Лазарсфельда, «моральная статистика у Кетле представляет собой количественное изучение нефизических характеристик людей» [14, р. 298]. В этой сфере неприменимо прямое измерение, как в случае физических свойств, поэтому Кетле предлагал оценивать «моральные качества» людей по результатам их деятельности и измерять сами действия (по затратам энергии, частоте их повторяемости и пр.). В полной мере он не представлял себе всей сложности и объема этой проблемы, на современном языке — проблемы операционализации социологических понятий. Ее решение потребовало бы прежде всего коренной перестройки, уточнения и конкретизации известных ему общественно-политических теорий. Однако Кетле указал направление дальнейших поисков в этой области, а его классификация случаев измерения практической совпадает, по оценке П. Лазарсфельда, с наиболее распространенной типологией измеримых переменных в современной эмпирической социологии [14, р. 300—301]. Способ мышления Кетле стал органической частью последней.

Значительный след в истории эмпирических социальных исследований в Европе как глава целой школы, методолог, теоретик и автор программы реформ оставил Фредерик Ле Пле (1806—1882), по образованию горный инженер. Под сильнейшим впечатлением событий Июльской революции он решил наблюдать жизнь общества как естествоиспытатель, чтобы понять причины возникновения социальных революций. Основным объектом наблюдения Ле Пле выбрал семью как простейшую модель, клеточку всякого общества. Именно в семье, по его убеждению, закладываются все особенности общества, семена его устойчивости или нестабильности. Простота и доступность наблюдения семей обеспечивают надежные данные для индуктивных умозаключений и не дают почвы для абстрактных спекуляций. Работая как крупный организатор и консультант по горному делу и металлургии в разных странах Европы — в Англии, Испании, Италии, Германии, Австрии, Венгрии, России и на Скандинавском полуострове, Ле Пле всюду подробно изучал особенности жизни различных семей. «Я поставил себе задачей,— писал он о своем методе,— самолично изучить в разных европейских странах более

трехсот семейств, принадлежащих к самым многочисленным классам населения. Я посвящал, по крайней мере, неделю, а иногда и целый месяц на составление монографий каждой из них, т. е. изучал не только подробности их материальной жизни, но и чувства, страсти и вообще умственную и нравственную жизнь» [16, р. 33]. В результате появилась книга «Европейские рабочие» (1855), расширенная до шести томов в издании 1877—1879 гг.

Разработка монографического метода наблюдения и описания на базе всестороннего обследования семей — наиболее известный вклад Ле Пле и его школы в методологию эмпирических социальных исследований. В план монографии семьи входили разделы: общее описание местности, занятий в данном районе и самой семьи; источники существования; образ жизни; история семьи; бюджет семьи; различные элементы общей социальной организации — виды контрактов рабочих с работодателями, учет профессионального продвижения молодых рабочих в данной местности, подробная информация о технико-экономических условиях отрасли, в которой трудится семья (подробнее см.: [22]). Основными способами сбора информации были личные наблюдения и свободные интервью.

В центре каждой монографии семьи стояло описание ее бюджета, анализ которого, по мнению Ле Пле, позволял получить точные данные о структуре и функциях семьи и обеспечивал надежную основу для сравнений и типологии семей. Ле Пле пытался использовать статьи семейного бюджета (личные расходы, расходы на образование и т. д.) как показатели прежде неизмеримых качеств и действий рабочих и, даже более широко, всей общественной организации, в которой они живут. В первую очередь его интересовало, какие траты, привычки или условия труда семьи способствуют или мешают ее возвышению в социальной иерархии. Например, высокая доля в бюджете расходов на питание позволяет сделать вывод, что у семьи мало шансов продвинуться вверх. Слишком большие траты на алкогольные напитки и бесполезные развлечения означают пренебрежение религией и образованием. На основании бюджетных показателей Ле Пле пытался даже делать выводы о классовых отношениях. Так, по высоким членским взносам французских жестянщиков в профсоюз он судил об их «агрессивности» по отношению к высшим классам.

Следует подчеркнуть, что столь далеко идущие выводы основывались не на одних бюджетных данных, а прежде всего на пристальном наблюдении за жизнью семьи и ее среды. Статьи бюджета выступали как симптом и мера определенных социальных

отношений, о которых уже сложились более общие соображения, часто не выраженные явно. Ле Пле казалось, что он строит объективную социальную науку, похожую на минералогию, без всяких предвзятых теорий. Очевидные выходы за пределы возможностей метода, вроде некоторых заключений, нами приведенных, объясняются не столько его внутренними недостатками, сколько консервативными идеологическими убеждениями Ле Пле. Сама же техника поиска индикаторов для измерения и диагностики социальных отношений получила широкое развитие в современной эмпирической социологии [14, р. 327—328]. Идеи Ле Пле дали толчок к разработке сложных социально-экономических индексов. Уже ближайшие его последователи дополнили показатели денежного бюджета анализом бюджетов времени и т. д.

В отличие от Кетле Ле Пле и его ученики находили статистические обобщения бесполезными. Они шли не от них, а от содержательного и всестороннего рассмотрения объекта, в котором, по их мнению, воплощено все богатство общественных связей — от семьи как главной силы социального контроля и социализации. Индикаторы Ле Пле и его школы опираются на содержательный анализ и наблюдения, выходящие за пределы одной семьи и прослеживающие ее общественные связи.

Ученики и последователи Ле Пле — Анри де Турвиль, Эдмон Демолен и др. — расширили сферу приложения монографического метода. Исходным моментом в универсальной схеме анализа социальных явлений, известной как «номенклатура социальной науки», вслед за Ле Пле они обычно выделяли место обитания семьи. В этом пункте школа Ле Пле придерживалась доктрины географического детерминизма¹, утверждая, что природные условия определяют вид трудовой деятельности, характер семьи и в конечном счете общества, а также их перспективы. Кроме того, в схеме значилось более 20 пунктов, расположенных в порядке восхождения от простого к сложному. План семейной монографии дополнялся описанием соседства, корпорации, прихода, города, провинции и государства. Богатство учтенных в «Номенклатуре» факторов дало основание Питириму Сорокину классифицировать школу Ле Пле в истории социологии как «синтетическую» [22]. Пользуясь этой схемой, школа в течение десятилетий проводила многочисленные исследования социальных систем разных народов.

Результатом изучения семей явилась их типология. Но исследование семей не было самоцелью ни для Ле Пле, ни для его

¹ См. главу четвертую.

учеников. Рассмотрение типов семей служило средством понимания исторического движения и функционирования общества в целом, а также прогнозирования реформ. Ле Пле выделил три типа семьи: патриархальная — индивид полностью подчинен общности, семья действует как единая и неделимая единица; корневая² — все имущество семьи переходит к одному наследнику, выбранному отцом, остальные дети мигрируют, имея возможность вернуться в родительское гнездо во время неудач; нестабильная — отсутствие достаточных средств для передачи потомкам, разрозненное существование родителей и детей. Наиболее стабильная патриархальная семья является для Ле Пле показателем консервативного отсталого общества (историческая аналогия с Востоком). Корневая семья — по мнению Ле Пле, показатель наиболее приемлемого общественного устройства, в котором сбалансированы традиции и новшества. Третий тип — нестабильная семья — характерен для современного Ле Пле французского общества, втянутого в процессы индустриализации и урбанизации. В историческом движении общества Ле Пле с грустью замечал направление от патриархального типа семьи к нестабильному.

Политические убеждения Ле Пле, близкие к взглядам традиционалистов (особенно де Бональда), сложились еще до начала исследований и остались неизменными. В советах относительно реорганизации общества (Ле Пле был государственным советником Наполеона III, сенатором) он был более склонен к реставрации традиций, чем к созданию нового социального порядка, утверждая, что для стабилизации общества в первую очередь необходимо укрепление отцовского авторитета, что является задачей воспитательных учреждений и народной школы. Этим объясняется интерес учеников Ле Пле к постановке народного образования в разных странах. Идеал Ле Пле в отношении рабочих с предпринимателями — «патронаж», патриархальная опека над рабочими со стороны мелкого предпринимателя, который находится в непосредственном контакте с ними, разделяет их нужды и печется об их благе. Эти взгляды Ле Пле впоследствии повлияли на идеологию фашистского корпоративизма [11, р. 133].

Несмотря на консерватизм и реакционность общественно-политических идеалов Ле Пле, его работы положили начало новому типу эмпирических социальных исследований и стали важной методологической вехой в их истории.

² Введенное Ле Пле понятие «*famille-souche*» (англ. *stem family*) играет важную роль в современной исторической демографии и социологии семьи.

3. Эмпирические социальные исследования в Германии

Важное значение для развития эмпирических исследований в Германии имело постоянное запаздывание в этой стране, в связи с общей отсталостью и раздробленностью немецких государств в первой половине XIX в., начала различных общественных движений по сравнению с передовыми странами Европы. Благодаря этому обстоятельству в эмпирических исследованиях, проводимых в Германии, во многом учитывался опыт и достижения других стран. В отличие от Англии и Франции инициатива проведения таких исследований здесь исходила непосредственно от сильно развитой бюрократической власти, а также из университетской среды, чем объясняется участие в них таких видных ученых-обществоведов, как Густав Шмоллер, Фердинанд Тённис и Макс Вебер.

Первоначальные социальные исследования в Германии были похожи по своей форме на исследования во Франции. Как и в других странах, в начале XIX в. немецкая статистика была смесью сведений по географии, истории, демографии, экономике и политико-административным вопросам. Но к середине века эти исследования начинают дифференцироваться.

Со времени революции 1848 г. появился интерес к проблемам социальной гигиены и общественного здравоохранения. Известным деятелем в этой области, одним из основателей медицинской статистики в Германии был знаменитый патолог Рудольф Вирхов, провозгласивший, что «если медицине суждено исполнить ее великое назначение, то она должна вмешаться в политическую и общественную жизнь» [18, р. 39]. Германское движение за медицинские реформы основывалось на идеях французских гигиенистов. Вирхов и его соратники Соломон Нойман и Рудольф Лойбушер знали работы Кетле. Предпринятое Вирховом в 1848 г. обследование медицинского состояния района Верхней Силезии далеко выходило за рамки отчета об эпидемической ситуации, болезнях и содержало анализ причин экономической и культурной отсталости региона. А его рекомендации по предотвращению будущих эпидемий состояли в радикальной программе социальных реформ в духе революции 1848 г. Современный историк немецкой социологии Антони Обершаль указывает, что способ анализа Вирхова очень близок к сегодняшнему подходу, используемому при описании слаборазвитых стран [18, р. 40].

Под влиянием Герри, Кетле, Ле Пле в 60—70-х годах в Германии становятся популярными исследования «моральной статистики», демографии и положения бедных слоев населения.

Подходы Ле Пле и Кетле в бюджетных исследованиях попытался синтезировать Эрнст Энгель, первоначально горный инженер, позднее профессиональный статистик, глава прусского статистического управления. На развитие его научных интересов решающее влияние оказала встреча с Ле Пле. Позже Энгель общался с Кетле, участвовал в 1853 г. в I Международном статистическом конгрессе. Сравнив полученные ассистентами Кетле данные о бюджетах 199 рабочих семей Бельгии и данные о бюджетах, содержащиеся в 36 монографиях Ле Пле, Энгель нашел, что независимо от типа семьи и размера дохода существует одинаковый порядок расходов на жизненно важные потребности: питание, одежду, жилище и т. п. Более того, чем ниже уровень дохода и беднее семья, тем выше доля расходов на питание. Это и есть известный «бюджетный закон» Энгеля (1857 г.). Он надеялся, что его закон и ожидаемые средние значения статей потребления в каждой подоходной группе позволят охарактеризовать семьи числовыми индексами согласно их отклонению от этих средних [Ibid., p. 44].

В области демографии, криминологии и физической антропологии получили известность, особенно в России 60-х годов, работы эпигона Кетле Адольфа Вагнера. Очень характерно название одной из его книг — «Регулярность кажущихся случайными действий с точки зрения статистики» (Гамбург, 1864). Под влиянием трудов Кетле, Вагнер видел регулярность даже там, где был довольно широкий разброс данных и где говорить о наличии каких-то тенденций было рискованно. Он изучал, в частности, сравнительную статистику самоубийств в Европе, пытаясь обнаружить зависимость самоубийств от самых разнообразных факторов: погоды, религиозной принадлежности, возраста, профессии, семейного положения, т. е. почти всех причин, которые позднее проанализировал в связи с различными видами самоубийства Эмиль Дюркгейм. Но в отличие от последнего³ у Вагнера не было своей теории, которая позволила бы ему соответствующим образом упорядочить данные, и поэтому он получил довольно хаотическую картину.

В методологическом отношении интересен труд Вильгельма Лексиса «Теория массового поведения» (1877). Лексис разрабатывает понятие математических моделей массового поведения, на долгое время забытых и вновь введенных в социологию лишь в 40-х годах нашего века. Он развивал идеи Кетле о квантификации социальных явлений и математические методы последнего. Этим Лексис отличался от других немецких ученых, на которых

³ См. раздел 7 главы десятой.

большее впечатление произвел социальный детерминизм Кетле. Почти все ученые, работавшие в области эмпирических социальных исследований в Германии последней четверти XIX в., так или иначе были связаны с Обществом социальной политики [18, р. 21—27], основанным в 1872 г. профессорами, представителями прессы, издателями, чиновниками и предпринимателями. Среди его членов были виднейшие социологи, историки, экономисты Германии — Фердинанд Тённис⁴, Макс и Альфред Веберы, Густав Шмоллер и др. В 80—90-е годы оно стало центром организации и проведения социальных исследований в Германии.

За 1881—1902 гг. были проведены исследования условий сельскохозяйственного труда и ростовщичества в сельских местностях, положения рабочих, занятых в торговле, на транспорте, в торговом флоте, а также положения ремесленников. Отсутствие исследований о промышленных рабочих объяснялось нежеланием обострять конфликт с правительством Бисмарка, проводившим через рейхстаг законы, направленные против социалистов.

Сами исследования мало походили на сегодняшние. Предварительно обсуждалась их программа, намечались основные пункты, по которым нужно было получить информацию. Иногда эти пункты оформлялись как конкретные вопросы. Таким образом составленный документ рассылался по всей стране наиболее ответственным и знающим людям (учителям, землевладельцам, чиновникам, священникам и др.), которые его присылали обратно заполненным, далеко не всегда точно следуя указаниям организаторов. Собранные материалы публиковались, как правило, без существенной обработки. Общество мало интересовалось методологическими вопросами. Плохо сформулированные, неточные вопросы не позволяли получать точные и сопоставимые ответы. Такую практику подверг критике Готлиб Шнаппер-Ардт, один из членов Общества, опубликовавший монографию «Методология социальных обследований» (1888). Однако вплоть до появления работ Макса Вебера, обратившего пристальное внимание на разработку методологии эмпирических исследований, Шнаппер-Ардт был чуть ли не единственным, выступившим против методологической несостоятельности исследований Общества социальной политики.

В начале XX в. среди эмпирических социальных исследований снова начинают преобладать исследования труда и быта трудящихся⁵. Распространение этой тематики в работах буржуаз-

⁴ Об исследованиях, проведенных Тённисом, см. главу восьмую.

⁵ Это не помешало появлению новых тем социального исследования, которые в XX в. стали самостоятельными отраслями прикладной социологии. Так,

ных исследователей объясняется их стремлением изыскать возможности управлять крупным производством, не вступая в конфликт с интересами рабочих и сохраняя существующий социальный порядок. Задачи исследований существенно расширились по сравнению с ранними исследованиями этой проблематики. Кроме материальных условий производства и быта, изучению подвергались физиологические, психологические факторы фабричного и сельскохозяйственного труда, социально-политические установки и интеллектуальные запросы рабочих.

М. Вебер так определил задачи подобных исследований: с одной стороны, необходимо установить, «какие воздействия крупное промышленное предприятие оказывает на индивидуальный характер, профессиональную судьбу и стиль жизни рабочих этого предприятия, какие физические и психические качества помогают им в адаптации и как эти качества обнаруживаются в повседневном поведении рабочих; с другой стороны, надо понять, как развитию и потенциальному будущему крупного предприятия ставят границы те особенности рабочих, которые вытекают из их этнического, социального и культурного происхождения, их традиций и стандартов жизни» [24, С. 1].

Сравнительно недавно стала осознаваться роль Вебера не только как классика буржуазной социологической теории, но и как крупного организатора эмпирических социальных исследований [13]. Первой его эмпирической работой было «Положение сельскохозяйственных рабочих в Германии восточнее Эльбы» (1892). Для наших дней сохраняют значение исследования Вебера в области индустриальной социологии [12]. Летом и осенью 1908 г. Вебер как представитель Общества социальной политики провел эмпирическое исследование на текстильной фабрике, а затем опубликовал методологическое введение к нему под названием «К вопросу о психофизических основаниях промышленного труда». В исследовании была предпринята попытка установить динамику профессиональной карьеры, социальное происхождение и стиль жизни рабочих, а также проверить ряд гипотез о факторах производительности их труда. Вебер хотел выяснить, насколько применимы лабораторные методы экспериментальной психофизики к исследованию, проводимому в реальных условиях заводского производства. Его интересовала взаимосвязь психофизического состояния рабочего с производительностью труда и развитием предприятия в целом. Хотя большинство рабочих отказалось участвовать в исследовании, подготови-

проводились исследования газет, избирательных кампаний, элит, высшего образования, политических союзов и т. п. Это в равной степени относится как к Германии, так и к другим европейским странам.

тельная стадия работы оказалась ценной сама по себе в методологическом отношении. Главное отличие подхода Вебера от современного состояло в отсутствии в его исследованиях первичного объекта изучения индустриальной социологии наших дней — группы. Вероятно, это было связано с методологическим индивидуализмом автора, его теорией социальной действия. Вебер оперировал психофизическими характеристиками промышленного труда в рамках своей социологической схемы, используя свою типологию социальных действий⁶.

Оценивая место эмпирических исследований в социологии Вебера, большинство современных (прежде всего американских) авторов приходят к выводу, что его «деятельность как эмпирического исследователя и его интерес к методике и технике исследования нельзя адекватно понять, изображая их в качестве второстепенного придатка к его социологии... М. Вебер стремился утвердить социологию как эмпирическую науку, и потому эти исследования для него были не роскошью, а необходимостью» [12, р. 57—58].

Самым обширным исследованием начала XX в. труда в промышленности было частное исследование Адольфа Левенштейна, опубликованное под названием «Рабочий вопрос» (1912). В течение 1907—1911 гг. он разослал 8000 анкет трем категориям рабочих (шахтерам, металлургам и текстильщикам) восьми индустриальных районов, по 1000 анкет в каждый. Сначала он рассылал анкеты своим многочисленным друзьям и знакомым среди рабочих, затем просил тех, от кого получил ответ, распространить анкеты среди других. В результате он получил довольно высокий процент возврата анкет—63. Сначала Левенштейн просто опубликовал ответы некоторых опрошенных, потом показал эти анкеты профессиональным социологам, в том числе и Веберу, который просил его разрешить некоторым своим сотрудникам принять участие в дальнейшей обработке данных. Левенштейн отказался от помощи, но прислушался к совету провести количественный анализ ответов.

Анкета Левенштейна была плохо разработана методически, но она поднимала ряд важных вопросов, касающихся жизни рабочих: их мотиваций, удовлетворенности, притязаний, общего отношения к своему положению. При анализе полученных результатов Левенштейн разделил свою анкету на пять частей: общие данные (имя, возраст, занятие, семейное положение, число детей, доход, сдельная или почасовая оплата); отношение к работе (усталость, предпочтительный вид оплаты, мысли во время ра-

⁶ См. в настоящей монографии главу одиннадцатую.

боты); надежды, желания, связанные с работой; вопросы, связанные с проведением свободного времени. Всего в анкете было 26 открытых вопросов. Вследствие этого обработка анкеты вызвала серьезные трудности. Однако при подсчете типичных ответов по всем трем категориям рабочих, несмотря на большую нестрогость и прямые ошибки в методике опроса, оказалось, что получены новые интересные данные [18, р. 95—99].

На рубеже XIX—XX вв. стало очевидным, что чисто эмпирических обобщений данных конкретных исследований недостаточно. Нельзя было больше мириться и с отдельным существованием «социологии» и эмпирических социальных исследований, контакты между которыми в XIX в., как правило, были случайными и редкими. Так, эмпирическая классификация семей Бута закрепила в теории стратификации традиционное английское разделение общественных классов на «высший», «средний» и «низший».

Разрыв эмпирии и теории во многом объяснялся тем, что в социологических теориях прошлого века преобладали глобальные историко-эволюционные схемы, принципиально не допускавшие проверки на микроуровне распространенного типа эмпирических исследований. Следует напомнить, что требование эмпиризации социологической теории выдвинули еще Конт и Спенсер, учение которых для последующих поколений западных социологов стало синонимом умозрительной, спекулятивной мысли. Но эмпирию они понимали как конкретное историческое исследование, способное наполнить абстрактный схематизм социологии, игнорирующий живое историческое движение. Между тем основная масса эмпирических социальных исследований того времени была посвящена описанию современного состояния общества, его острых проблем — бедности, преступности, положению трудящихся и т. п. Иначе говоря, социологическая теория была ориентирована диахронно, а эмпирические исследования — синхронно. Для того чтобы произошла долгожданная встреча социологической теории и эмпирии, должно было произойти коренное изменение характера первой в сторону ее большей аналитичности, снижения уровня ее обобщений и т. п.

Вплоть до конца XIX в. социальные исследования практически не были связаны с теоретической социологией. Только в конце века в трудах Дюркгейма, Вебера, Тённиса положение начинает меняться. Но лишь в 20-х годах нашего столетия проблема соединения теоретической и эмпирической социологии становится во весь рост и начинается специальная разработка методологии и техники эмпирических социальных исследований.

Литература

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд.—Т. 8, 32.
2. *Кетле А.* Социальная система и законы, ею управляющие. СПб., 1866.
3. *Кетле А.* Социальная физика или опыт исследования о развитии человеческих способностей. Киев, 1911—1913.—Т. 1, 2.
4. *Abrams Ph.* The Origins of British Sociology (1834—1914). Chicago; London, 1968.
5. *Ashton T.* Economic and Social Investigations in Manchester, 1833—1933. London, 1934.
6. *Booth Ch.* The Life and Labour of the People in London. London, 1902—1903.— Vol. 1—17.
7. *Bowley A. L., Burnett-Hurst A. R.* Livelihood and Poverty. London, 1915.
8. *Cole S.* Continuity and Institutionalization in Science: A Case Study of Failure.—In: The Establishment of Empirical Sociology: Studies in Continuity, Discontinuity and Institutionalization/Ed. A. Oberschall. N. Y., 1972.
9. *Elesh D.* The Manchester Statistical Society: A Case Study.—In: Ibid.
10. The Establishment of Empirical Sociology: Studies in Continuity Discontinuity and Institutionalization/Ed. A. Oberschall. N. Y., 1972.
11. *Goldfrank W. L.* Reappraising Le Play.—In: Ibid.
12. *G. Schmidt.* Max Weber and Modern Industrial Sociology.— Social Analysis and Theory, London, 1976, vol. 6, N 1, p. 47—73.
13. *Lazarsfeld P., Oberschall A.* Max Weber and Empirical Social Research.— Amer. Sociol. Rev., 1965, vol. 30, N 2, p. 185—199.
14. *Lazarsfeld P. F.* Notes on the History of Quantification in Sociology — Trends, Sources and Problems.— Isis, 1961, vol. 52, N 168, p. 277—333.
15. *Lécuier B., Oberschall A.* Sociology: the Early History of Social Research.— In: International Encyclopedia of the Social Sciences. N. Y., 1968, vol. 15, p. 36—52.
16. *Le Play F.* La réforme sociale en France. Paris, 1864.— Vol. 1.
17. *Madge J.* The Origins of Scientific Sociology. N. Y., 1964.
18. *Oberschall A.* Empirical Social Research in Germany (1848—1914). Paris; Hague, 1965.
19. *Rowntree B. S.* Poverty: A Study of Town Life. London, 1901.
20. *Simey T. S., Simey M. B.* Charles Booth: Social Scientist. Oxford, 1960.
21. *Smith F.* The Life and Work of Sir James Kay-Shuttleworth. London, 1923.
22. *Sorokin P.* Contemporary Sociological Theories. New York; London, 1928.
23. *Webb B., Webb S.* The History of Trade Unionism. London, 1894.
24. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen, 1924.

Глава седьмая

Кризис эволюционизма и антипозитивистские течения в социологии конца XIX — начала XX века

Чтобы понять духовную ситуацию, сложившуюся в общественных и гуманитарных науках на рубеже XIX—XX вв., нужно учитывать действие нескольких автономных и вместе с тем взаимосвязанных тенденций: идеологический кризис, связанный с окончанием «мирного» периода развития капитализма и перерастанием буржуазного общества в империализм; методологический кризис позитивистского эволюционизма, господствовавшего в обществоведении второй половины XIX в.; революцию в физике и кризис механического детерминизма в общенаучном мышлении; ускорение дифференциации и специализации общественных наук и связанный с этим рост интереса к вопросам методологии; усиление антипозитивистских течений и тенденций в философии; начало систематической «конфронтации» буржуазного обществоведения с марксизмом.

Рассмотрим их более подробно.

1. Методологическая ситуация в обществознании на рубеже XIX — XX веков

Конец XIX в. характеризуется как окончание «мирного» периода развития капитализма и вступление его в новую, империалистическую фазу. Империализм, как указывал Ленин, означает поворот к реакции во всех сферах общественной жизни, в том числе и в области идеологии. Обострение антагонистических противоречий капиталистической экономики, усиление классовой борьбы, замена «свободной» конкуренции господством монополистического капитала, а позже — превращение его в государственно-монополистический капитализм — все это вызвало серьезный сдвиг в буржуазной идеологии. Самодовольные высказывания

буржуазных идеологов об их собственном мире как лучшем из миров, типичные для либерализма середины XIX в., стали теперь звучать иронически. Буржуазия потеряла уверенность в своем будущем, существование капитализма оказалось поставленным под вопрос, и это нанесло смертельный удар либерально-позитивистской доктрине.

Одно дело — говорить о закономерности общественного развития в период, когда эта закономерность обнаруживается главным образом в росте капитализма и распространении его влияния на колониальную периферию. Тогда идея закономерной эволюции вполне отвечает интересам господствующего класса. Другое дело — обсуждать этот вопрос в эпоху начинающегося кризиса.

Позитивистский эволюционизм при всех его критических замечаниях в адрес будущего общества был по сути своей апологетичен. Как писал Маркс, «так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что новейшая форма рассматривает предыдущие как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне, ибо лишь весьма редко и только при совершенно определенных условиях она бывает способна к самокритике; здесь, конечно, не идет речь о таких исторических периодах, которые сами себе представляют как времена распада» [1, т. 12, с. 732].

Исторический оптимизм буржуазных концепций начал понемногу таять уже после 1848 г. После 1870 г. эти настроения усилились; будущее рисуется наиболее дальновидным идеологам господствующего класса уже не в столь розовом свете, как прежде. «У меня есть предчувствие, которое кажется совершенно безумным и которое, однако, упорно не покидает меня,— писал в 1872 г. выдающийся швейцарский историк Якоб Буркгардт.— Военное государство должно стать могущественным фабрикантом. Это скопление людей в больших промышленных предприятиях не может быть навечно предоставлено собственной нужде и алчности. Их жалкий труд должен быть подчинен жесткому ритму и приукрашен чинами и мундирами, ежедневно начинаясь и заканчиваясь под барабанный бой,— вот что логически должно наступить» [25, S. 368]. Человечество ожидает не царство свободы, а абсолютный деспотизм военной власти, внешне маскирующейся под республику, и добровольное подчинение масс вождям и узурпаторам.

Чувство глобального социального кризиса, переживаемого буржуазным обществом, ярко выразил Ницше: «Распадение, следовательно, неопределенность свойственны этому времени: нет ничего, что бы стояло на ногах крепко, с суровой верой в себя:

живут для завтрашнего дня, ибо послезавтра сомнительно. Все на нашем пути скользко и опасно, и при этом лед, который нас еще держит, стал таким тонким; мы все чувствуем теплое и грозное дыхание оттепели — там, где мы ступаем, скоро нельзя будет пройти никому!» [14, с. 43].

Крах либерального оптимизма с его принципом *laissez-faires* сочетается с разочарованием в органицистских «структурных» схемах. Социологи все более отчетливо наблюдают разрушение капитализмом традиционных «общинных» структур — семьи, соседства, ремесленного цеха, причем, в отличие от представителей раннего либерализма, эти процессы вызывают у них тревогу. Они вынуждены также занять определенную теоретико-идеологическую позицию в отношении таких новых социальных явлений, как монополии, финансовый капитал, рост бюрократического аппарата и милитаризма. Это способствовало дифференциации социально-классовых позиций.

Переоценка идеологических ценностей буржуазного общества была тем более болезненной, что она переплеталась с теоретико-методологическим кризисом эволюционизма и натурализма.

Как нами уже отмечалось, идея развития была усвоена буржуазным обществоведением XIX в. в весьма упрощенном виде. Эволюция понималась чаще всего как ортогенез, т. е. движение к некоторой изначально поставленной цели. По мере того как обнажались социальные антагонизмы, этот ортогенез — в форме ли позитивистской теории эволюции или гегелевской исторической теодицеи (при всех своих различиях именно в этом пункте они существенно близки друг другу) — подвергался все более резкой критике. При этом под огнем критики нередко оказывался вообще историзм как идея направленности социального процесса. Позитивистский эволюционизм теперь справедливо упрекали за натурализм, механицизм и недооценку «человеческого» фактора.

Раньше всего эта антиэволюционистская тенденция появилась в философии истории, в сочинениях Артура Шопенгауэра, Якоба Буркгардта, Николая Яковлевича Данилевского и Фридриха Ницше, не затрагивая социологию в собственном смысле слова. Однако вскоре антиэволюционистские настроения проникли в антропологию и этнографию, с которыми социология XIX в. была теснейшим образом связана.

Историко-эволюционная социология пыталась выразить в своих схемах общее направление и закономерность исторического процесса. Но по содержанию она была глубоко антиисторична.

Исходя из идеи о прямолинейном эволюционном развитии, позитивисты предполагали, что все народы проходят одни и те же

стадии и что при одинаковых природных и социальных условиях всегда одинакова культура, политические учреждения и т. п. Такой подход был в известной мере плодотворным, позволяя четко выделить основные линии развития. Но в нем была заложена опасная односторонность: непонимание многообразия форм и вариантов социального развития, тенденция подчинять факты слишком простой схеме. Сравнительно-исторический метод превращался при этом в средство некритического сбора фактов для подкрепления априорной схемы и только. Отсюда постоянные конфликты и нескончаемые споры между социологами и историками. Социологи обвиняли историков в «детской привязанности» к хронологии и единичным фактам, переоценке роли «великих людей» и непонимании закономерности общественного развития. Историки, в свою очередь, не менее обоснованно критиковали социологов за механицизм, увлечение произвольными обобщениями, натяжки и схематизм (12).

Развитие антропологии и этнографии опровергло упрощенные эволюционистские схемы и выявило неадекватность сравнительного метода. Этнографический материал ясно показывал, что связь между материальной жизнью общества и его культурой вовсе не однозначна, что один и тот же базис может порождать в зависимости от конкретных условий многообразные формы надстройки и что нельзя, говоря о конкретных обществах, не учитывать фактов взаимодействия и взаимного влияния народов.

Разумеется, факты диффузии культуры признавались и раньше. Крупнейший этнолог-эволюционист Эдуард Тэйлор даже написал ряд статей о закономерности распространения культурных черт. Однако культурные заимствования также интерпретировались в духе эволюционизма. На рубеже XX в. положение изменилось. Ведущим направлением в этнографии постепенно становится диффузионизм, представители которого Лео Фробениус (1873—1938), Фриц Гребнер (1877—1934), Грэфтон Эллот Смит (1871—1938) и другие ставят во главу угла не генезис, а процессы распространения культуры.

Диффузионистская ориентация в этнографии и культурологии дала ценнейшие исследовательские результаты (см. подробнее: [3, 4, 31]). Но, будучи естественной реакцией на крайности эволюционизма, диффузионизм нес в себе опасность потери основных линий развития. Тезис, что культура распространяется главным образом путем заимствований, исключал создание обобщающей генетической теории культуры [7, 13]. Культурно-историческая школа в этнографии пыталась выделить какие-то автономные «культурные круги», или «области». Постепенно, в противоположность как эволюционизму, так и диффузионизму,

в качестве руководящего принципа выдвинулся функционализм, согласно которому объяснения каждой культуры нужно искать не в стадиях эволюции и не во внешних влияниях, а во внутренней целостности и функциональной взаимозависимости элементов самой этой культуры общества. Выдающийся американский антрополог Франц Боас (1858—1942) подчеркивал, что нельзя изучать отдельно эволюцию или диффузию отдельных элементов культуры, искусства, потому что их значение определяется их местом в системе культуры как целого. Культура и образ жизни любого общества должны изучаться не как частный случай или стадия единого эволюционного процесса и не как продукт более или менее случайных внешних влияний, а как самостоятельная конкретная целостность, которая должна быть понята в ее внутреннем единстве. Но одностороннее увлечение этим методом вскоре привело к новой беде: этнологи начали забывать об исторической перспективе и о существовании, кроме данного народа, человечества. История, развитие, закономерность исчезли, а вместе с ними — и возможность оценки и сравнения различных культур. Если старый эволюционизм грешил недооценкой специфической ценности «примитивных» культур, рассматривая их лишь как этап в подготовке европейской цивилизации, то теперь, напротив, все культуры и социальные формы были объявлены исторически равноценными, а изучение их генезиса — бесплодным.

Методологическая переориентация, происходившая в этнологии, имела самое непосредственное отношение и к социологии. Границы обеих дисциплин никогда не были точно демаркированы, особенно если речь шла об общих закономерностях культуры. Кроме того, в развитии общенаучных методов всегда существует определенный параллелизм. Диффузионистская ориентация в этнографии прямо перекликается с теорией подражания Тарда, писавшего, в частности, о «диффузии идей»; недаром на него ссылался Боас. Дюркгейм же по праву считается предтечей функционализма в английской этнологии [31, р. 465]. Кризис эволюционизма был не локальной, а общенаучной тенденцией.

Не менее важные последствия для общественных наук имела совершившаяся на рубеже XX в. и глубоко проанализированная В. И. Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме» революция в физике, которая до основания разрушила старые метафизические представления не только о физическом мире, но и о самой науке.

Большинству ученых и философов XIX в. ньютоновская физика представлялась абсолютно правильной картиной мира, в

которой вся реальность сводилась к расположению и движениям атомов. Исходя из лапласовского механического детерминизма, ученые полагали, что если бы было известно точное расположение и движение материальных частиц в данный момент, то было бы возможно на основе законов механики вычислить всю предшествующую и последующую эволюцию мира. Этот примитивный механицизм был вдрызг разбит физикой XX в. Революция, начавшаяся в физике, естественно, не остановилась на этом. Появление неевклидовой геометрии и теории множеств вызвало кризис в математике, так как выяснилось, что основания даже этой точнейшей из наук вовсе не являются самоочевидными, как полагали в XIX в. Серьезные сдвиги пережили химия, биология и другие отрасли естествознания.

Кризис физики вызвал потрясение и в науках о человеке — в истории [10], психологии [21] и социологии. Не могло остаться в стороне от этого движения и обществоведение. Натурализм и эволюционизм позитивистской социологии покоились, хотя сами ученые этого и не сознавали, именно на ньютоновской физике; детерминизм, который они защищали, был типичным лапласовским детерминизмом. Революция в физике, показавшая ограниченность и недостаточность этих представлений, нанесла тяжкий удар механицизму в обществоведении. Даже не отказываясь от использования терминов физики, механики, биологии при рассмотрении общественных явлений, социологи вынуждены были учесть изменения, совершившиеся в этих отраслях знания.

Ссылки буржуазных ученых на «современное естествознание», будто бы отказавшееся от детерминизма, были, конечно, неосновательны. В. И. Ленин писал по поводу аналогичных утверждений П. Струве: «Вопиющая неправда, будто идея естественного закона в политической экономии потерпела крушение, будто о ней „неприлично говорить“. Как раз наоборот. Именно „ток от естествознания к обществоведению“ подкрепляет и делает неизбежной эту идею» [2, т. 25, с. 4]. Тем не менее идеалистическое истолкование революции в физике весьма способствовало росту субъективизма в общественных науках.

Революция в естествознании привлекла всеобщее внимание к философским предпосылкам научного познания, выявила необходимость тщательной проверки основных понятий и методов науки. Позитивисты XIX в. наивно думали, что развитие «положительной» науки само по себе разрешит все социальные и философские проблемы. К концу XIX — началу XX в. уже сложились основные черты социально-культурной концепции, позже получившей от своих критиков наименование «сциентизма», абсолютизирующей роль науки в системе культуры и идейной

жизни общества [15, 20]. Позитивизм, из которого выросла сциентистская ориентация, не только возводил науку в ранг всеобщего мировоззрения, но и утверждал, что методы, принятые в естественных науках, применимы к решению любых интеллектуальных проблем. Это было направлено не только против спекулятивной философской «метафизики», но и против привычных методов и самого стиля мышления «традиционных» гуманитарных дисциплин.

До поры до времени эта установка, отражавшая рост авторитета и влияния науки, была прогрессивной. Однако к концу XIX в. философская мысль уже отчетливо осознала растущее несоответствие между научно-техническим прогрессом и развитием духовных, этических и эстетических ценностей. Кроме того, углубляющаяся специализация научного знания, вызывая все большее дробление дисциплин, с новой силой ставила проблему интеграции знания, воссоздания целостной картины мира, своего рода метанауки (вопреки позитивистскому тезису, что наука — сама себе философия). Наконец, и это особенно важно для нашей темы, в конце XIX в. чрезвычайно обострился интерес к специфике и соотношению естественных и гуманитарных наук.

Чем строже становились методы точного естествознания, тем больше они контрастировали с традиционными методами гуманитарных наук. Позитивисты объясняли этот разрыв исключительно «незрелостью» гуманитарных дисциплин, которые еще не достигли уровня подлинной науки. Но в противоположность этой установке никогда не умолкали голоса, утверждавшие, что естественнонаучные понятия и методы по самой сути своей неспособны отобразить сложность человеческого мира. Кризис физики способствовал укреплению и оживлению этой антинатуралистической, антипозитивистской ориентации, уходящей своими идейными корнями в идеалистический историзм романтиков. Если натурализм расценивал все формы человеческого познания и самую жизнь по критериям эмпирической науки, то антинатуралистические течения в философии ставили перед собой цель критику науки, установление границ ее эффективности и применимости в свете каких-то более общих человеческих, жизненных или этических ценностей.

Эта «критика науки» была весьма неоднородна по своим целям и содержанию. Одни авторы использовали кризис физики для того, чтобы доказать общую несостоятельность научного мировоззрения, противопоставляя ему подновленный иррационализм и фидеизм. Другие не ставили под сомнение значимости и эффективности науки как таковой, выступая только против сциентизма, т. е. позитивистских иллюзий насчет науки. Однако

в различного рода популяризациях и вульгаризациях — а именно через них философски неискушенный ученый знакомился с новыми доктринами — эти нюансы зачастую стирались.

2. Неоидеализм в философии общественных наук

Философские основания буржуазной социологии XIX в. были, как мы видели, неоднородны. Наряду с позитивизмом в ней пользовались влиянием и другие, откровенно идеалистические течения. Да и сам позитивизм был далеко не однозначным по содержанию. Холистически-системному подходу Конта противостоял индивидуально-психологический подход Милля. Натуралистическая установка Тэна, утверждавшего, что на человеческие чувства нужно смотреть «глазами натуралиста и физиолога, производящего классификацию и измерение сил» [39, р. XVI], не мешала ему, применительно к историко-культурному исследованию, думать, что человек телесный, «видимый», важен лишь постольку, поскольку он ведет к человеку «невидимому», «внутреннему» [Ibid., р. IX].

Тем не менее в общественном сознании XIX в. социология чаще всего ассоциировалась с позитивизмом и натурализмом и критика ее развертывалась поэтому под флагом «антипозитивизма»; хотя, как правильно замечает американский историк Стюарт Хьюз, эти критики «пользовались словом „позитивизм“ почти как синонимом для обозначения целого ряда философских доктрин, которые они рассматривали с таким же неодобрением — „материализм“, „механицизм“ и „натурализм“» [33, р. 37—38]. Справедливая критика вульгарного механицизма, натурализма и эволюционизма переплеталась, таким образом, с идеалистической реакцией, направленной прямо или косвенно против исторического материализма. Недаром «антинатуралистские» концепции называют также неоидеалистическими.

Историки социологии давно уже определили главные линии этой полемики [36]. Позитивисты и неоидеалисты были в равной мере враждебны спекулятивным построениям традиционной онтологической философии истории и подчеркивали опытный, эмпирически-конкретный характер социального познания. Но они по-разному понимали его природу и функции.

Позитивизм защищал принцип единства научного знания, стремясь распространить на общественные явления естественно-научные методы исследования (натурализм). Антипозитивистские течения, напротив, подчеркивают специфику социальных объектов и методов познания, противопоставляя общественные

науки естественным. Позитивизм стремился всюду выделять общее, повторяющееся, единообразное, пренебрегая специфическим, индивидуально-конкретным. Неоидеализм, следуя романтической традиции, ставит во главу угла познание индивидуального, будь то отдельная личность или историческая эпоха. Позитивизм стремился свести качественное многообразие явлений к сумме относительно простых элементов или законов. Неоидеализм предпочитает элементному анализу синтетическое обобщение, типологизацию различных «органических целых».

Позитивизм стремился представить общественную жизнь как более или менее автоматическое взаимодействие безличных социальных факторов и сил. Его противники, наоборот, ищут везде субъективное, индивидуально-личностное начало. Их интересует не столько объективная детерминация социальных явлений, сколько их «внутренние» двигатели — смысловое содержание поступка, мотивы и сознательная ориентация действующего лица на те или иные нормы, ценности.

Для позитивистов ведущей общественной наукой была «обобщающая» социология, а «описательная» история рассматривалась в лучшем случае как вспомогательная дисциплина. Для неоидеализма, наоборот, наибольший интерес представляет история, социология же отходит на задний план, а то и вовсе объявляется ненужной.

В сфере гносеологии неоидеализм в противоположность позитивистскому объективизму выдвигает на первый план проблему познающего субъекта: что он собой представляет, где гарантии общезначимости его выводов, как соотносится познавательная деятельность с практической и т. д.

Из множества идеалистических течений, участвовавших в методологической дискуссии в начале XX в. (немецкое и итальянское неогегельянство, интуитивизм Анри Бергсона, феноменология Эдмунда Гуссерля и др.), наибольшее непосредственное влияние на теорию и практику общественных наук этого периода оказали философия жизни Дильтея и неокантианство.

Вильгельм Дильтей (1833—1911), которого историки философии часто называют «Кантом исторического познания», радикально противопоставляет гуманитарные науки, которые он определяет как науки о духе (*Geisteswissenschaften*), естествознанию (о Дильтее см.: [6, 7, 9, 11, 19]).

По мнению Дильтея, ни позитивистский натурализм, ни объективно-идеалистическая философия истории не отображают специфики общественной жизни и общественных наук. «В конце средних веков, — писал он в своем «Введении в науки о духе», — началось освобождение специальных наук. Однако те из них,

которые имеют своим предметом общество и историю, еще долго, вплоть до прошлого столетия, оставались в старом подчинении у метафизики. Теперь же они попали в новое рабство, не менее тяжкое, чем старое, к быстро растущим наукам о природе» [26, S. XV].

Дильтей не отрицал того, что человек представляет собой определенное психофизическое единство, которое может быть расчленено только в абстракции, и что в этом смысле естественные и гуманитарные науки изучают одну и ту же человеческую жизнь. Но естественные науки прослеживают, каким образом ход естественных событий воздействует на положение человека, тогда как гуманитарные науки суть науки о духе, изучающие свободную деятельность человека, преследующего определенные цели.

Физические вещи, изучаемые естествознанием, известны нам лишь опосредованно, как явления. Напротив, данные наук о духе берутся из внутреннего опыта, из непосредственного наблюдения человека над самим собой и над другими людьми и отношениями между ними. «Социальные факты понятны изнутри. Мы можем до известной степени воспроизвести их в себе, на основе наблюдения наших собственных состояний. Понимая их, мы оживляем это воспроизведение исторического мира любовью и ненавистью, всей игрой наших аффектов. Природа же нема для нас. Только сила нашего воображения проливает на нее отблеск жизни и интимности... Она для нас есть нечто внешнее, не внутреннее. Общество же — это наш мир» [Ibid., S. 36].

Первичным элементом наук о духе является, по Дильтею, непосредственное внутреннее переживание (*Erlebnis*), в котором человек непосредственно осознает свое существование в мире. Сходство психических структур, душевного мира разных людей открывает возможность сочувствия, сопереживания, симпатии. А это в свою очередь служит основой понимания, т. е. расшифровки чужого внутреннего мира, мотивов деятельности и символов, закодированных в культуре. «Природу мы объясняем, а духовную жизнь понимаем», — вот главный тезис Дильтея [27, S. 144].

Дильтеевская теория понимания — одна из первых попыток теоретически осмыслить проблему расшифровки значения и смысла (в отличие от «внешней» структурной детерминации) социально-исторической деятельности и ее объективаций. Но Дильтей ставит эту проблему идеалистически. Поскольку непосредственное переживание, на котором основывается всякое понимание, индивидуально, он считает принципиально невозможным и неправомерным существование философии истории или социологии,

претендующих обобщить ход исторического процесса как целого. «...всякая формула, в которой мы выражаем смысл истории,— это лишь отражение нашего собственного оживленного жизненного чувства... Из этих формул, претендующих на то, чтобы выражать смысл истории, нельзя почерпнуть никакой плодотворной истины. Сплошной метафизический туман» [26, S. 97, 112].

Философия истории пытается абстрагировать общее от особенного и единичного. Но это, подчеркивает Дильтей, невозможно без разрушения живой ткани исторической реальности. Поэтому философия истории на всем протяжении своего развития сохраняет следы своего религиозного происхождения. Даже когда она сбрасывает старые теологические формы (Анн Робер Жак Тюрго, Иоганн Гердер, Георг Вильгельм Фридрих Гегель), ее содержание по-прежнему остается религиозно-метафизическим.

Столь же негативно оценивает Дильтей и позитивистскую социологию. Он упрекает Конта, Милля и Спенсера в терминологической неопределенности, научном догматизме и грубой натуралистической метафизике. Социология претендует на то, чтобы охватить общество в целом. Но фактически, идет ли речь об историческом развитии или о соотношении компонентов социальной структуры, плодотворные научные результаты дают только специализированные, аналитические исследования, расчлененные по отраслям (психология, этнология, исследование культурных систем и социальных организаций). Антинатурализм Дильтея оборачивается отрицанием социологии как науки.

Пафос Дильтея, помимо общей критики позитивистского натурализма, состоял в утверждении субъектности, историчности и структурной целостности социальной жизни. Идея субъектности означала, что безличные социальные структуры и отношения, которые натуралистическая социология возводила в ранг самодовлеющих «факторов», суть объективации, продукты прошлой и настоящей деятельности людей, которые можно понять только в связи с этой деятельностью. Трактовка культуры и любых социально-психологических образований как «динамических целостностей» выгодно отличалась от механицизма и эклектизма современных Дильтею «психологических теорий общества», сводивших общество к конгломерату произвольно соподчиненных «инстинктов» или «потребностей», а культуру — к сумме отдельных компонентов. Идея историчности социальной жизни означала, в противовес абстрактным эволюционистским схемам, методологическую установку на разработку конкретных культурно-исторических типов, призванных выражать специфику соответствующих эпох.

Идеи Дильтея оказали большое влияние на буржуазное общественное знание XX в. Как родоначальник «критической философии истории», Дильтей серьезно повлиял на развитие исторического мышления. В психологии непосредственным развитием его идей явилась структурная психология Эдуарда Шпрангера, а также психоаналитическая концепция Вильяма Штерна и в известной мере — гештальт-психология. В социологии его продолжателями выступили неокантианцы баденской школы и Георг Зиммель, в работах которого сам Дильтей усматривал частичную реализацию своей программы (хотя в целом философия Зиммеля и отличается от дильтеевской); в разной степени и в разном интеллектуальном контексте влияние Дильтея ощущается в «понимающей социологии» Макса Вебера, теориях Чарльза Хортона Кули, Флоринты Шкловского, Питирима Сорокина и многих других. Но влияние это было противоречивым.

Вследствие своих исходных идеалистических позиций Дильтей не только не устранял, но даже усугублял разрыв «духовного» и «материального» начал в интерпретации общественной жизни.

Дильтей ясно видел слабые стороны интроспективной психологии, был противником релятивизма и доказывал возможность объективного познания общественной жизни. «Науки о духе стремятся к объективному познанию своего предмета... Объективное познание общества, истории, человека всегда составляет их цель. Возможность такого познания — их общая предпосылка» [28, S. 313—314]. Но, отмежевываясь от релятивизма психологического, Дильтей бессилен перед релятивизмом историческим. Согласно его учению, все творения духа бесконечно трансформируются: и сам человек, и его идеи в каждую данную эпоху образуют совершенно индивидуальные и неповторимые ансамбли. Но социальная наука, как и все создания интеллекта, тоже есть часть некоего ансамбля, принадлежащего истории.

Как же возможно общезначимое социальное знание? По справедливому замечанию П. П. Гайденко, стремясь «укоренить науки о духе не в душевно-индивидуальной, а в культурно-исторической субстанции, Дильтей не в силах преодолеть затруднение, связанное с противоречием между его методом и поставленной задачей» [9, с. 141]. Субъективный метод проникновения в «душевную целостность» социального или культурного явления не может гарантировать научную объективность результата исследования.

В рамках дильтеевской философии нет места для объективной истины. Всякая система социального знания соотносится с определенным мировоззрением. Но «всякое подлинное мировоззрение — это интуиция, которая возникает из внутреннего бытия

жизни» [28, S. 136], а главные типы философского мировоззрения являются, по Дильтею, «самодовлеющими, недоказуемыми и неразрушимыми» [Ibid., S. 86].

Даже социологи, воспринявшие антинатуралистический пафос дильтеевской философии, например М. Вебер, вынуждены были отмежевываться от ее субъективизма и релятивизма. В дальнейшем трактовка «понимания» в общественных науках все больше отходит от своих первоначальных интуитивистско-психологических истоков, ассоциируясь с проблемой расшифровки жизненного смысла социально-культурных символов. «Трудность с „пониманием“ состоит в том, что никто не может дать его точные правила», — говорится в одном из новейших социологических словарей [32, p. 346].

Неокантианцы, как и Дильтей, выступают против натурализма и материализма, подчеркивают субъективную сторону процесса познания и считают историю более важной и характерной для всего комплекса общественных наук дисциплиной, нежели социология. Однако они выдвигают на первый план логико-методологическую проблематику, вопрос о логическом статусе и способах формирования исторических понятий, в отличие от естественно-научных (подробнее см.: [5, 6, 19]).

Основные положения неокантианской концепции науки были сформулированы уже Вильгельмом Виндельбандом во введении к его «Истории философии» (1889) и, особенно, в речи «История и естествознание» (1894). Считая главной задачей философии исследование познавательных методов специальных наук, Виндельбанд возражает как против характерной для Дильтея тенденции к растворению философии в истории, так и против «универсалистской тенденции» позитивизма, игнорирующего специфику различных областей знания. По мнению Виндельбанда, традиционное деление опытных наук по их предмету на естествознание и «науки о духе» неудачно, так как противоположность объектов не совпадает с такой же противоположностью способов познания. Гораздо точнее классифицировать науки по их методу, по формальному характеру познавательных целей науки. «Опытные науки ищут в познании реального мира либо общее, в форме закона природы, либо единичное, в его исторически обусловленной форме; они преследуют, с одной стороны, неизменную форму реальных событий, с другой — их однократное, в себе самом определенное содержание. Одни из них суть науки о законах, другие — науки о событиях, первые учат тому, что всегда имеет место, последние — тому, что однажды было» [8, с. 320]. В первом случае мы имеем номотетическое мышление, во втором — мышление идиографическое.

Практически речь идет о противопоставлении естественных и исторических наук. Если естественные науки знаменуют собой триумф мышления над восприятием, то в истории, наоборот, общие понятия имеют подчиненное значение. Попытки социологов-позитивистов «сделать из истории естествознание» дали лишь «два-три тривиальных обобщения, которые допустимы только при добросовестной оговорке об их многочисленных исключениях» [Там же, с. 328].

Поставленная Виндельбандом проблема была подробно развита Генрихом Риккертом (1863—1936) в книге «Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки» (1902; рус. пер.— 1903).

Понимая относительность логического противопоставления истории естествознанию, Риккерт подчеркивал, что его «историческая логика» не ставит перед собой цели классифицировать науки и не утверждает, будто естествознание имеет дело только с общим, а история — только с индивидуальным [37, S. XV]. «Всякое научное мышление должно быть мышлением в общих понятиях в том смысле, что элементы суждений и понятий являются общими; поэтому, если бы перед историей стояла задача не давать ничего, кроме индивидуальных представлений, понятие исторической науки было бы, действительно, *contradictio in objecto*» [Ibid., S. 305].

Разница между историей и естествознанием, по Риккерту, состоит прежде всего в том, что для естествознания общие понятия являются целью познания, тогда как в истории они служат лишь необходимым средством постижения индивидуального. Критерием существенного в естествознании является повторяемое, общее, в истории же — наоборот, неповторяемое, индивидуальное. Поэтому естественнонаучное понятие выделяет из многих индивидуальных образований общее им, оставляя в стороне то, что характеризует их со стороны их индивидуальности; историческое понятие, напротив, выделяет то, чем эти индивидуальности отличаются друг от друга.

Поскольку метод науки и ее предмет жестко друг с другом не связаны, индивидуализирующий метод в принципе может применяться и к природе (геология как история Земли), а генерализирующий — к социальным явлениям (психология, социология). Однако Риккерт оказывает «индивидуализирующей» истории явное предпочтение перед «генерализирующей» социологией. Признавая логическую правомерность естественнонаучной трактовки социальной действительности, хотя она, по его мнению, не дала сколько-нибудь значительных результатов, Риккерт тут же добавляет, что социология не только не заменяет истории (с чем

нельзя не согласиться), но и вообще ничего не сообщает нам о конкретной действительности, потому что естественнонаучная обработка исторической действительности «насильственно связывает в мертвящую общность» то, что обладает жизнеспособностью только как раздельное.

Особенность исторического познания состоит в том, что оно не усредняет явления, а выделяет в них существенное путем отношения их к каким-то общезначимым культурным ценностям. Ценность, по Риккерт, — это «смысл, лежащий над всем бытием» [18, с. 46]. Поэтому отнесение к ценности — нечто совершенно иное, чем субъективная оценка. Настаивая на этом разграничении, Риккерт думает, что таким образом может быть обеспечена объективность социально-исторического познания. Наука, пишет он, есть «нечто большее, нежели произвольное сопоставление произвольно выхваченных фактов, имеющих значение для того, кто опутан оценками определенного исторического культурного круга» [17, с. 192]. Однако свойственное неокантианству отрицание естественноисторического характера социального развития делает проблему объективного критерия истины неразрешимой.

Если само историческое развитие не содержит критериев своего расчленения, а все исторические понятия формируются по отношению к каким-то ценностям, то «притязание на безусловную общезначимость исторических понятий предполагает признание безусловно общих ценностей» [38, S. 357]. Исследование логики истории перерастает, таким образом, в метафизику ценностей.

Работы философов баденской школы были, в сущности, первой попыткой исследовать логические основы общественных наук (из позитивистов этим занимался, причем довольно поверхностно, только Милль). При этом были выявлены существенные трудности применения исторического метода в социологии и, в еще большей степени, теоретизации в историческом исследовании. Споры, вызванные книгой Риккерта, способствовали более активному изучению этих вопросов. В частности, они стимулировали разработку проблемы ценностей как в социологическом (ценность как нормативный компонент социальной деятельности), так и в гносеологическом («отнесение к ценности» и критерии научной объективности) аспектах. Риккертова теория исторических понятий, образуемых по отношению к определенной ценности, в отличие от статистических обобщений оказала влияние на развитие типологических процедур в социологии. В философском плане баденская школа наряду с Дильтеем и Гуссерлем заложила основы будущей «гуманистической» или феноменологической ориентации в буржуазной социологии.

Однако влияние неокантианства на социологию было преимущественно опосредованным (через М. Вебера и немецкие культурологические концепции).

Неокантианцы совершенно неосновательно претендовали на «преодоление» диалектико-материалистической теории отражения. Как писал Риккерт, «если поставить ... науке задачу точного воспроизведения действительности, то обнаружится лишь бессилие понятия, так что единственным последовательным выводом учения о науке, в котором господствует теория отражения, будет абсолютный скептицизм» [17, с. 68]. Но марксистская теория отражения не требует, чтобы понятие непосредственно совпадало с объектом и к тому же отражало его во всем его многообразии. Безграничная действительность охватывается лишь бесконечным историческим процессом познания. Риккерт, напротив, метафизически изолировав отдельное понятие, сопоставляет его тощее и абстрактное содержание с необозримым многообразием конкретной действительности и приходит к выводу, что познание не отражает объективной реальности. Это придает его теории черты принципиального агностицизма, за которые его критиковали марксисты, в частности Г. В. Плеханов [16] уже в начале XX в.

Риккертowska критика натуралистической социологии, будучи справедливой в частностях, велась с позиций метафизического противопоставления общего единичному. Неокантианцы, в сущности, теоретически обосновали и закрепили тот разрыв между историей и социологией, который практически возник уже в середине XIX в. и отрицательные последствия которого чувствуются в буржуазной науке до сих пор (на одном полюсе — описательная история, пренебрегающая концептуальной определенностью и многими общенаучными методами исследования, на другом — социология, оперирующая формальными определениями, которые не соотносятся ни с какой определенной социально-исторической реальностью). Риккертowska теория исторического образования понятий вызывает возражение не только с философской, но и с логической точки зрения [6].

3. Положение социологии

Как преломлялись все эти философско-методологические проблемы в самой социологии? Положение социологии в системе буржуазного обществознания конца XIX — начала XX в. было несколько двусмысленно. С одной стороны, социология быстро развивается, ширится тематика эмпирических социальных исследований, появляются научные журналы, общества и кафедры. С другой стороны, представители традиционных общественных

наук продолжают смотреть на нее косо, а в самой социологической теории царит разброд.

В Англии центром социологии стало созданное в 1903 г. Лондонское социологическое общество (его первым президентом был известный юрист Джон Брайс), которое с 1908 г. начало издавать журнал «Sociological Review» («Социологическое обозрение»). Но какой-либо определенной программы Общество не имело (30). Первый редактор «Социологического обозрения» Леонард Трелони Хобхауз (1864—1929) писал в передовой статье, что «не только существует еще много людей, отрицающих самое существование социологии», но и сами социологи не могут договориться о предмете и задачах своей деятельности [22, р. 247]. В 1907 г. на средства одного частного благотворителя, пожелавшего «помочь утверждению академического статуса социологии в университетах», чтобы распространять применение научного метода в социологических исследованиях [Ibid., р. 130], была создана первая в Англии кафедра социологии в Лондонском университете, которую возглавил Хобхауз. Но в Оксфорд и Кэмбридж дорога социологам была закрыта, и британская социология еще долго должна была развиваться в рамках антропологии и этнографии.

Во Франции [24] последователи Ле Пле название «социология» относили лишь к трудам учеников Конта, называя свои собственные исследования «социальной наукой». Институционализация социологии в качестве университетской дисциплины началась здесь в самом конце XIX в., под влиянием Дюркгейма, который в 1896 г. стал первым во Франции профессором «социальной науки» в Бордоском университете. Переехав в Париж, Дюркгейм читал в Сорбонне курс педагогики, религии, морали, семьи («наука воспитания»).

Еще хуже обстояло дело в Германии. Философские факультеты, где были сосредоточены все гуманитарные науки, не желали иметь ничего общего с эмпирическими исследованиями. По выражению А. Обершала, «эмпирическое социальное исследование было важно для немецкого профессора как гражданина, но не входило в содержание его профессиональной роли» [29, р. 10—11]. Профессиональная неприязнь «традиционных» философов к социологии усугублялась теоретико-идеологическими расхождениями, поскольку социология ассоциировалась у многих консервативных ученых с позитивизмом, социалистической направленностью и иностранными влияниями. Эта неприязнь распространялась даже на теоретическую социологию. В письмах к Уорду Гумплович горько сетовал на то, что «немецкие профессора ничего не хотят знать о социологии» и в библиотеке

университета Граца не выписывают даже «American Journal of Sociology» [41, p. 11]. Теннис в 1912 г. писал, что «каждый знает», что «социология не принята в германских университетах даже как придаток философии» [40, S. XXVI]. Не имела она поддержки и со стороны правящей бюрократии. Поэтому несмотря на создание в 1909 г. Немецкого социологического общества во главе с Теннисом до институционализации социологии было еще очень далеко.

Иначе складывалось положение в США. Отсутствие жесткой системы высшего образования, наличие свободных материальных средств, конкуренция между университетами, влияние прагматизма и спенсеризма и широкое движение в пользу социальных реформ открывало здесь возможности, которых не было в других странах. Первый курс, носивший название социологии, был прочитан Самнером в Йельском университете уже в 1876 г. В 1893 г. Смолл открыл первую кафедру и социологическую специализацию в Чикаго.

В 1901 г. уже 169 американских университетов и колледжей предлагали своим слушателям курсы социологии. В 1905 г. возникло под председательством Уорда Американское социологическое общество, официальным органом которого стал созданный за десять лет до этого «American Journal of Sociology». Однако Обершаль не случайно называет раннюю американскую социологию не наукой, а «движением» [29, p. 189].

Отцы-родоначальники американской социологии не были профессиональными исследователями. Больше всего было среди них священников (Самнер, Смолл, Винсент) и журналистов (Гиддингс, Парк). Были и ученые других специальностей (Уорд, например, был палеоботаником). Как писал в 1924 г. Смолл, большинство работ, опубликованных в США как «социологические», представляли собой всего лишь собрание различных «мнений», прикрытых респектабельным новым именем [29, p. 212—213].

Сочиняя свою «Динамическую социологию», Уорд понятия не имел о том, что в этой области работает кто-то другой. Смолл вспоминал, что, когда в 1907 г. Самнер был избран президентом Американского социологического общества, «он даже номинально не был в поле моего зрения как социолог ... а казался просто американским отголоском *laissez-faire*, представленного в Англии Спенсером» [Ibid., p. 222]. В свою очередь, Самнер, по словам одного из его учеников, не пользовался термином «социология», потому что «люто ненавидел почти все труды, выходившие под этим именем, и почти всех, кто ее (социологию.— Авт.) преподавал» [Ibid.]. До самой смерти он числился профессором «политической и социальной науки».

В результате складывается парадоксальное положение. Социология развивается. Наряду с национальными у нее появляются международные центры. В 1894 г. в Париже состоялся первый конгресс Международного института социологии под председательством Вормса, оформивший создание этого учреждения, в состав которого вошли Шеффле, Фулье, Лилиенфельд, Менгер, Уорд, М. М. Ковалевский, Гиддингс, Шмоллер, Гумплович, Тард, Эспинас, Тённис, Зиммель, Вундт, Смолл. Печатным органом Института стал созданный годом раньше «*Revue Internationale de Sociologie*». Другим международным центром притяжения стал основанный в 1896 г. Дюркгеймом журнал «*Année sociologique*».

Хотя социологические журналы и общества способствовали профессионализации социологии и усилению международного обмена идеями, рамки этого обмена оставались довольно ограниченными. Из 258 американских социологов, опрошенных в 1927 г. Бернардом, только 20% упомянули среди авторов, существенно повлиявших на их интеллектуальное развитие, хотя бы одного неамериканского ученого [34, р. 813]. В Европе обмен информацией был интенсивнее. Однако и здесь распространенной формой полемики с неприемлемыми по идеологическим или иным мотивам идеями было замалчивание последних. В журнале Дюркгейма М. Вебер упоминается только один раз [35, р. 397]; в свою очередь Вебер, выписывавший дюркгеймовский журнал, не упоминает имени Дюркгейма [24, р. 283—284]. Откровенно игнорирует своих современников Парето.

Сомнение в предмете и методах своей науки было свойственно в начале XX в. не только социологам. Но положение социологии казалось особенно шатким. Знаменитый математик Анри Пуанкаре даже острил, что социология — это наука, которая ежегодно изобретает новую методологию, но никогда не дает никаких результатов [38, р. 1407].

Все это не могло не сказываться на взглядах поколения буржуазных социологов, крупнейшими представителями которого были Зиммель (1858—1918), Тённис (1855—1936), Дюркгейм (1858—1917), М. Вебер (1864—1920) и Парето (1848—1923).

Каковы были их общие черты?

Идеологически всем им присуще ощущение глубокого кризиса капиталистического общества и чувство разочарования в нем [23]. Мысли Тённиса — о разрушении общинных связей, Зиммеля — о кризисе культуры, Дюркгейма — об аномии, Вебера — о харизме и бюрократии, Парето — об иррациональных основах социального поведения — пронизаны жгучей тревогой по поводу социальных проблем, способов разрешения которых они не видят.

Методологически для них типична ориентация на науку, стремление к объективности (методологический объективизм Дюркгейма, требовавшего рассматривать социальные факты «как вещи», веберовское требование отделения науки от ценностей, «логико-экспериментальный метод» Парето). Вместе с тем многие из них понимают, что простое копирование естественнонаучных методов недостаточно для конституирования социологии как самостоятельной отрасли знания.

Почти все социологи этого поколения подчеркивают необходимость окончательной эмансипации социологии от философии, ее опытный, эмпирический характер. Вместе с тем в центре их внимания стоят важные философские проблемы — такие, как природа социальной реальности, взаимоотношения индивида и общества, гносеологическая специфика социально-исторического познания, критерий истинности социальных теорий, соотношение науки и мировоззрения и т. п. В определении специфики социологии как науки методологическим различиям придается не меньшее, а часто даже большее значение, чем предметным (прямое влияние неокантианства).

Воспринимая кризис буржуазного общества прежде всего как кризис его ценностных систем, социологи главное внимание уделяют изучению нормативных представлений, идеологии, культуры и, особенно, религии (социология религии Дюркгейма и Вебера, теория идеологии Парето, понятие коллективных представлений Дюркгейма и т. д.).

Историко-эволюционный подход к явлениям уступает место структурно-аналитическому, а свои общетеоретические построения авторы стремятся не только иллюстрировать и дополнять, но и проверять эмпирическими исследованиями («Самоубийство» Дюркгейма и сравнительно-этнологические исследования его школы, работы М. Вебера по сравнительной социологии религии, эмпирические исследования Тённиса и т. п.).

И, наконец, все более широкая и острая конфронтация буржуазной социологии с марксизмом.

Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.— Т. 12.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч.— Т. 25.
3. Александренков Э. Г. Диффузионизм в зарубежной западной этнографии.— В кн.: Концепции зарубежной этнологии: Критические этюды. М., 1976.
4. Артановский С. Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур: Философско-методологический анализ зарубежных концепций. Л., 1967.
5. Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм. М., 1933.
6. Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 г. М., 1969.

7. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.
8. Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904.
9. Гайденок П. П. Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции.— *Вопр. лит.*, 1977, № 5.
10. Кон И. С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М., 1959.
11. Кон И. С. Вильгельм Дильтей и его «критика исторического разума».— В кн.: *Критика новейшей буржуазной историографии*. Л., 1967.
12. Кон И. С. История и социология.— *Вопр. филос.*, 1970, № 8.
13. Маркхарт Э. В. Очерки теории культуры. Ереван, 1969.
14. Ницше Ф. Несвоевременные размышления.— *Полн. собр. соч.*, М., 1910, т. 9.
15. Огурцов А. П. Образы науки в буржуазном общественном сознании.— В кн.: *Философия в современном мире: Философия и наука*. М., 1972.
16. Плеханов Г. В. О книге Риккерта.— *Избранные философские произведения*. М., 1957, т. 3.
17. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
18. Риккерт Г. Два пути теории познания.— В кн.: *Новые идеи в философии*. СПб., 1913, сб. 7.
19. Современная буржуазная философия. М., 1972.
20. Швырев В. С., Юдин Э. Г. О так называемом сциентизме в философии.— *Вопр. филос.*, 1969, № 3.
21. Ярошевский М. Г. Психология в XX столетии. М., 1971.
22. Abrams Ph. The Origins of British Sociology. 1834—1914: An Essay with Selected Papers. Chicago, 1968.
23. Bendix R., Roth G. Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber. Berkeley, 1971.
24. Clark T. N. Prophets and Patrons. The French University and the Emergence of the Social Sciences. Cambridge (Mass.), 1973.
25. Burckhardt J. Briefe/Hrsg. F. Kaphan. 3. Aufl. Leipzig, 1958.
26. Dilthey W. Einleitung in die Geisteswissenschaften.— In: *Gesammelte Schriften*. 3. Aufl. Leipzig; Berlin, 1933, Bd. 1.
27. Dilthey W. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie.— In: *Gesammelte Schriften*. Leipzig; Berlin, 1924, Bd. 5.
28. Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.— In: *Gesammelte Schriften*. Leipzig; Berlin, 1927, Bd. 7.
29. The Establishment of Empirical Sociology: Studies in Continuity, Discontinuity and Institutionalization/Ed. A. Oberschall. N. Y., 1972.
30. Halliday R. J. The Sociological Movement, the Sociological Society and the Genesis of Academic Sociology in Britain.— *Sociol. Rev.*, 1968, vol. 16, N 3.
31. Harris M. The Rise of Anthropological Theory. N. Y., 1968.
32. Hoult T. F. Dictionary of Modern Sociology. Totowa (N. J.), 1969.
33. Hughes H. S. Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought. 1890—1930. N. Y., 1958.
34. Levine D. N., Carter E. B., Gorman E. M. Simmel's Influence on American Sociology. I.— *Amer. J. Sociol.*, 1976, vol. 81, N 4.
35. Lukes S. Emile Durkheim: His life and Work. London, 1973.
36. Parsons T. The Structure of Social Action. N. Y., 1964.
37. Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 5. Aufl. Tübingen, 1929.
38. Shils E. The Calling of Sociology.— In: *Theories of Society*/Ed. T. Parsons et al., N. Y., 1862, vol. 11.
39. Taine H. Histoire de la littérature Anglaise. Paris, 1873.—Vol. 1.
40. Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. 8. Aufl. Leipzig, 1932.
41. Ward — Gumpłowicz correspondence/Ed. A. Gella. N. Y., 1971.

**Социологическая концепция
Фердинанда Тённиса**

Идея общего кризиса «современной культуры» и связанная с ней конфронтация рационалистического и неоромантического подходов к обществу острее всего формулировались и переживались в Германии. Развитие капитализма здесь, как известно, было задержано затянувшейся феодальной раздробленностью. Победа капиталистического общественного строя означала, по словам К. Маркса, «победу буржуазной собственности над феодальной, нации над провинциализмом, конкуренции над цеховым строем... просвещения над суеверием... предприимчивости над героической ленью, буржуазного права над средневековыми привилегиями» [1, т. 6, 115]. Процесс этот протекал весьма болезненно, что способствовало возрождению и обострению споров, начавшихся еще на рубеже XIX в.

Сторонникам рационалистического способа мышления, опиравшимся на идеи Просвещения, было свойственно признание естественных прав человека и самовластия народа, его права на установление разумных законов и разумного общественного устройства, соответствующего человеческой природе. Приверженцы исторического подхода, наиболее ярко выразившегося в работах исторической школы права, напротив, подчеркивали важность традиционных норм и принципов человеческого общежития и необходимость существования исторически сложившихся форм государственного и правового регулирования общественной жизни. «Против рационализма прошлого периода, осмелившегося дерзко коснуться традиций, был выдвинут историзм, который должен был восстановить культ попорченной старины, поднять цену забытых преданий» [2, с. 39].

В социологии (особенно немецкой) конца XIX в. эта дискуссия оказалась тесно связанной с именем Тённиса.

Фердинанд Тённис родился 26 июля 1855 г. в Хаубарге — маленьком городке герцогства Шлезвиг-Гольштейн, принадлежавшего в то время Датскому королевству. Здесь же, в Шлезвиге, ставшем к тому времени прусской провинцией, он окончил гимназию, затем учился в ряде немецких университетов, получив диплом по классической филологии в Тюбингене (1877 г.). В 1881 г. Тённис защитил докторскую диссертацию по философии в Кильском университете, где и проработал почти всю жизнь сначала в качестве приват-доцента кафедры философии, затем профессора кафедры экономики и статистики.

Тённис был основателем (вместе с Зомбартом, Зиммелем и Максом Вебером) и первым президентом (с 1909 по 1933 г.) Немецкого социологического общества. Умер Тённис 9 апреля 1936 г.

Чрезвычайно активный и плодовитый автор, Тённис поставил своей целью соединить преимущества рационального научного метода с историческим взглядом на социальный мир. При этом он опирался на труды основоположника исторической школы права Фридриха Карла Савиньи, на всемирно известную книгу английского исследователя сэра Генри Мэна «Древнее право», в которой (в противопоставлении статуса и контракта) Тённис нашел концептуальное основание для выработки пары антиномических понятий, определивших в конечном счете содержание его собственной социологической концепции, на труды Льюиса Генри Моргана, Иоганна Якоба Бахофена и других этнографов, историков, правоведов того времени.

Другим источником идей стало для Тённиса изучение наследия европейской философии XVII в., и прежде всего рационалистической философии Гоббса и Спинозы [18].

В одной из своих первых историко-философских работ, посвященной творчеству Гоббса, Тённис сформулировал теоретическое содержание понятий, легших в основу его собственной социологической теории. Важнейший с точки зрения развития идей Тённиса абзац этой работы гласит:

«У Гоббса часть его последователей ... искала поддержки в концепции абсолютного суверенитета *общинной воли*. В исторической действительности того времени этому соответствовало явление неограниченной монархии. Другие, исходя из оптимистических представлений о природе человека, отвергали даже этот новый, затмивший все остальное авторитет; они вообще не считали *собственно общину* необходимой, полагая, что высшее возможное счастье человечества может быть достигнуто в *чистом обществе* посредством *общественного государства*, то есть посредством равных, двусторонних, могущих быть установленными

и расторгнутыми отношений индивидов друг к другу. Первым имевшим успех представителем этой идеи был Локк. Он одержал победу в основном благодаря своим трудам в области молодой науки политической экономии. Реальная основа подобных взглядов выступала в образе либерального конституционализма» [Ibid., S. 240].

Это принципиальное противопоставление двух типов общества было последовательно проведено Тённисом в небольшой работе «Община и общество», написанной в 1881 г. и впоследствии принесшей Тённису мировую известность.

Основное содержание данной работы заключалось в противопоставлении двух типов социальных связей — общинных (*gemeinschaftliche*)¹ и общественных (*gesellschaftliche*). Отношения первого рода коренятся в эмоциях, привязанностях, душевной склонности и сохраняют собственную самотождественность как сознательно, в силу следования традиции, так и бессознательно, в силу эмоциональных уз и благодаря объединяющему влиянию общего языка. «Я различаю, — пишет Тённис, — следующие типы общинных отношений. 1. Родовые отношения. Естественно, таковы в первую очередь считаются собственно родовые, или *кровнородственные* отношения. 2. Отношения «соседства», характеризующиеся совместным проживанием, свойственные брачной и в узком смысле слова семейной жизни, однако в понятии имеющие более широкий смысл. 3. Отношения «дружбы», основывающиеся на сознании духовной близости или родства, поскольку такое сознание постулировано или положено в основу какого-либо рода совместной жизни; они приобретают особое социальное значение, когда осознаются как общая религиозная принадлежность, как община» [16, S. 464].

В основе отношений второго рода, или общественных отношений, лежит рациональный обмен, смена находящихся во владении вещей. Эти отношения, следовательно, имеют вещную природу и характеризуются противоположно направленными устремлениями участников. Эти отношения частично зиждутся на отношениях общинного типа, однако они могут существовать и между разделенными и чуждыми друг другу индивидами, даже между врагами, благодаря сознательному решению участвующих в них индивидов. Субъектами таких отношений могут быть и различного рода группы, коллективы, даже сообщества и государ-

¹ Понятие «*Gemeinschaft*» переводится на русский язык по-разному — как «община» и как «общность». Первый термин подчеркивает исторический прообраз этого типа отношений — древнюю общину, второй — формальное значение понятия, относящегося к любой «органической» общности.

ства, рассматриваемые как формальные «лица». «Сущность всех этих отношений и связей заключается в сознании полезности и ценности, которой обладает, может или будет обладать один человек для другого и которую этот другой обнаруживает, воспринимает и осознает. Отношения такого рода имеют, следовательно, *рациональную структуру*» [16, S. 464].

Эти два рода отношений и связей — общинные и общественные — призваны охарактеризовать не только отношения людей друг к другу, но и отношение человека к обществу. В общине социальное целое логически предшествует частям; в обществе, наоборот, социальное целое — это совокупность частей. Различие между общиной и обществом — это различие между органической и механической связями частей, составляющих социальное целое.

Фундаментом этих двух типов организации социальной жизни служат два типа воли, обозначаемые Тённисом как «Wesenswille» и «Kügenswille» (первоначально — «Willkür»). Wesenswille — это воля сущности, т. е. в некотором смысле воля целого, определяющая любой, самый незначительный аспект социальной жизни. Kügenswille означает иной тип действия интегрирующего фактора, ослабление социальной воли, расчленение ее на множество частных суверенных волей, механически сочетающихся в целое общественной жизни.

Первостепенное значение, придаваемое Тённисом понятию воли, дало основание большинству исследователей отнести его идеи к психологическому направлению в социологии. Вряд ли это справедливо. Волю Тённис понимает отнюдь не как чисто психологический фактор. Хотя он и пишет постоянно о том, что без воли нет человеческого поведения, воля в его концепции — весьма абстрактное понятие, лишенное непосредственно психологического смысла.

«Любая духовная деятельность, — писал Тённис, — будучи человеческой, отмечена участием мышления, поэтому я различаю волю, поскольку в ней содержится мышление, и мышление, поскольку в нем содержится воля» [14, S. 87]. В другой работе Тённис высказывается еще определеннее: «Воля в ее человеческом качестве определяется силой человеческого мышления» [17, 6], а латинский эпиграф из Спинозы, предпосланный Тённисом одному из разделов своего главного труда — «Voluntas atque intellectus unum et idem sunt»² — позволяет прояснить происхождение, а следовательно, и смысл его представлений о человеческой воле.

² «Воля и разум одно и то же» (14, S. 85).

Отказ Тённиса от психологического обоснования социологии проявился и в его трактовке социального поведения индивидов. Анализируя социальное поведение, Тённис в одной из своих последних работ [17] использовал введенную Максом Вебером типологию, согласно которой выделяются целерациональная, ценностно-рациональная, аффективная и традиционная формы социального поведения. В первой из этих форм, считал Тённис, реализуется *Kürwille*, в трех последних (лишь одна из которых предполагает психологический фактор в качестве определяющего) — *Wesenwille*. Рациональная работа разума явилась, таким образом, критерием различения двух типов воли и связанных с ними двух типов общественного устройства. В основу тённисовского анализа социального поведения лег анализ взаимоотношения средств и целей, т. е. анализ *рациональности*, тогда как природа социального оказалась определенной через *осознание* индивидами самих себя и других в качестве членов общества.

Поскольку Тённис фактически (вслед за Спинозой) отождествил волю и разум, это означало, что побуждение к совместной социальной жизни, социальному взаимодействию, «обществлению», по Тённису (так же, как образование государства по Гоббсу), идет не от освященной церковью традиции, как утверждает политическая философия реакционного романтизма (и не от бога, как то утверждали противники Гоббса — схоласты), а от разума.

В учении о типах воли Тённиса ярко проявилась его оппозиция по отношению к романтизму, стремление к рационалистическому объяснению природы общественной жизни.

Где можно эмпирически наблюдать социальные образования, в которых реализуется каждый из описанных типов воли? Другими словами, можно ли вообще эмпирически наблюдать общину и общество? На этот вопрос Тённис отвечает отрицательно. Любое конкретное социальное образование — это сочетание общинных и общественных элементов, сами же эти понятия — полюсы континуума, в котором могут быть расположены все конкретные исторические общества. Каждый из этих полюсов, как он характеризуется «*an sich*», — не существует. Это — мыслительные вещи, абстрактные сущности, *идеальные или конструированные* типы.

Распространенная ошибка, в которую впадают комментаторы и интерпретаторы Тённиса, состоит в попытке эмпирического отождествления этих типов. Такие попытки приводят к коренному искажению тённисовского подхода.

Тённис не случайно дал своей главной работе (в одном из первых ее изданий) подзаголовок «Теорема философии культу-

ры». Понятия «община» и «общество» стали первым шагом в направлении разработки формальной, в некотором смысле «геометризированной» концепции социологии. Не случайно Тённис ссылается в этой связи на Гоббса. Так, по Гоббсу, писал он, чистая, т. е. а priori доказательная, наука возможна: а) о мысленных вещах, абстрактных предметах (геометрия), б) о «политических телах», т. е. о принципах социальных институтов, произошедших из человеческого мышления, которые нельзя воспринять чувственно, но «тип которых мы конструируем» [18, S. 113]. Такой же принцип лег и в основу собственного наукоучения Тённиса. Как Гоббс и Спиноза были убеждены в безграничных возможностях познания *more geometrico*, так и Тённис полагал, что формальная, незамутненная интересами и склонностями индивидов, а также корыстью и целями групп и классов дедукция различных форм социальной жизни позволит достичь универсального и общезначимого социального познания. Потому-то и появилось в его работе слово «теорема» как утверждение прав понятийного, конструктивного мышления в противовес набирающим силу тенденциям эмпиризма и иррационализма.

Первостепенным требованием метода такой рационалистической социологии было требование *объективации* социальных явлений в смысле обеспечения логически строгого исследования, достижения общезначимого познания. Орудиями объективации были абстрагирование, идеализация, конструирование идеальных типов. Полученные типы не абсолютизировались, им не приписывалась действительность; наоборот, сами эти типы — понятийные «мерки» — *прикладывались* к живой действительности социальной жизни, открывая возможности ее собственно социологического изучения. Последнее особенно важно, ибо, подчеркивая невозможность отождествления конструированных понятий и эмпирической действительности, Тённис стремился поставить социологию на научные рельсы, порывал с многовековой традицией произвольной философско-исторической спекуляции.

Началом социологии становилась, таким образом, абстракция. Такой подход был направлен против исторической школы и субъективно-эмпирической философии жизни и должен был повести к реабилитации идеи естественного состояния общества — и, следовательно, к игнорированию истории, развития.

Тённису, однако, удалось избежать этой опасности. Дело в том, что начальная идеализация, на которой он основывал свою социологию, включала в себя не один (как, например, у Гоббса, или Локка, или у других мыслителей Просвещения), а два абстрактных понятия. В основе социологического мышления Тённиса лежал принцип понятийной антиномии: как любое конкретное

проявление социальной воли представляет собой одновременно явление воли и явление разума, так и любое социальное образование одновременно содержит в себе черты и общины, и общества.

Община и общество становились, таким образом, основным критерием классификации социальных форм. Вообще же Тённис стремился к выработке развернутой и упорядоченной системы таких критериев. Так, общественные сущности, или формы социальной жизни, подразделялись им на три типа: 1) социальные отношения, 2) группы, 3) корпорации или объединения. Социальные отношения существуют тогда, когда они не только чувствуются или осознаются как таковые участвующими в них индивидами, но и осознаются ими их необходимость в той мере, в какой из них происходят взаимные права и обязанности участников. Другими словами, социальные отношения — это отношения, имеющие объективный характер.

Совокупность социальных отношений между более чем двумя участниками представляет собой «социальный круг». Социальный круг есть ступень перехода от отношения к группе. Группа образуется тогда, когда объединение индивидов сознательно рассматривается ими как необходимое для достижений какой-то цели. Та или иная социальная форма именуется корпорацией или объединением в том случае, когда она обладает внутренней организацией, т. е. определенные индивиды выполняют в ней определенные функции, причем их акты являются актами корпорации.

Деление на отношения, группы и объединения «перекрещивается» с классификацией человеческих отношений по критерию «господство — товарищество». Лишь затем полученные в результате такой классификации типы распределяются по наиболее общему критерию на «общинные» и «общественные».

Сложной является также и тённисовская классификация социальных норм, которые делятся на нормы социального порядка, правовые нормы и нормы морали. Первые — совокупность общих норм, первоначально основанных на общем согласии или конвенции. Нормы социального порядка определяются нормативной силой фактов. Право, по Тённису, рождается из обычаев или путем создания формального законодательства. Мораль устанавливается религией или общественным мнением. Все указанные нормативные формы в свою очередь делятся на «общинные» и «общественные». Различия всех типов норм имеют опять-таки «идеально-типический», аналитический характер. В реальности они не встречаются в чистом виде. Нормативные системы всех без исключения социальных форм оказываются составленными из совокупности норм социального порядка, права и морали.

Все эти детальные и разветвленные типологические построения носили бы абсолютно внеисторический и абстрактный характер, если бы не постоянно проводимое деление их на общинные и общественные. Применение этого принципа к анализу конкретных социальных явлений давало Тённису возможность уловить и концептуально отразить явления исторического развития.

В этом состояло *прикладное* значение описанных классификаций вообще и понятий общины и общества — основных понятий теннисовской *чистой* социологии — в частности. Прикладная социология рассматривается некоторыми последователями Тённиса как «научная философия истории» [6, S. 66]. Сам Тённис первоначально определял ее цели гораздо скромнее. «Если чистая социология,— писал он,— ограничивается осмыслением и описанием социальных сущностей в состоянии покоя, то прикладная социология имеет дело с *динамикой*, т. е. рассматривает их в движении» [17, S. 316]. Методом прикладной социологии становится у Тённиса принцип понятийной антиномии. Диалектическое взаимодействие воли и разума, лежащее в фундаменте социальных отношений, развивается, по Тённису, в сторону преобладания разума, т. е. общественное развитие представляет собой процесс возрастания рациональности.

Этим определяется направление общественного развития: от общины к обществу. «Становление рациональности,— пишет Тённис, есть становление общества, которое развивается частично в согласии с общиной как изначальной или, по крайней мере, более старой формой совместного жительства, частично в вопиющем противоречии с ней» [13, S. 465]. С этой точки зрения Тённис анализирует с использованием значительного фактического материала динамику развития различного рода социальных структур [17, р. 259—309], исследует социальные проблемы современного ему общества, демонстрируя тем самым образцы реализации собственного предписания: «...применять лежащий в основе этого подхода способ рассуждения к анализу любого исторического состояния, а также и к развитию социальной жизни в целом, по крайней мере постольку, поскольку это развитие идет от общинных к общественным формам и содержаниям» [13, S. 465].

К достоинствам своей социологической концепции Тённис относил, во-первых, ее объективность, во-вторых, свойственную ей натуралистическую тенденцию, в-третьих, ее независимость от ценностных предпосылок и практической социальной деятельности. Однако «научность» социологии Тённиса ориентировалась на вполне определенный, а именно — позитивистский, образ науки.

Так, объективность Тённис понимает как общезначимость, выводя ее из логической строгости и однозначности социологических понятий.

К социокультурным феноменам он считал необходимым подходить натуралистически, т. е. с применением тех теоретико-познавательных принципов и методов, которые свойственны естественным наукам. Нужно, говорил он, рассматривать эти феномены «наподобие вещей, точно так же, как естествоиспытатель проследживает жизненные процессы растения и животного» [6, S. 66]. Такой подход означал необходимость «вынесения за скобки» вопросов о смысловой стороне социальных явлений. Пусть их берет себе философия жизни, говорил Тённис, субъективное не есть предмет научной социологии.

Свобода от ценностей как принцип научной социологии следовала у Тённиса из принципов объективности и натурализма. С одной стороны, чисто конструктивный, идеально-типический подход должен был стать надежным заслоном от произвольного, т. е., по сути дела, обусловленного какими-то изначальными предпочтениями, предрассудками, оценками, вычленения из реальности связей и отношений, положенными в основу социологической конструкции. С другой стороны, подход к социальной жизни как к природному явлению заставлял исследователя отрешиться от потребностей социальной практики, от любого рода оценочных позиций и искать в предмете его собственную логику так, как будто бы она вовсе чужда логике социальной жизни, социальной практики.

Последовательное проведение этих двух принципов должно было, по Тённису, разделить научную социологию от этики, с одной стороны, и от политики, с другой. Стремясь выразить именно эту мысль, Тённис в рецензии на книгу Зиммеля «Введение в науку о морали» серьезно критиковал ее автора, охарактеризовавшего свой подход как «частично спекулятивный». «Рассуждения о должном,— писал Тённис,— относятся ... к спекуляциям такого рода, которые делу познания социальных взаимосвязей приносят столь же мало пользы, сколь спекуляции на бирже — народному благосостоянию» [6, S. 63].

Этими замечаниями, как и многими другими, неоднократно встречающимися в различных работах Тённиса, опровергается точка зрения некоторых интерпретаторов Тённиса, изображавших его чуть ли не проповедником романтических идеалов, приписывавших ему ностальгическую тоску по прошлому, по общине. Наоборот, стремление освободить науку от ценностных суждений свидетельствует об антиромантической — позитивистской по духу — тенденции его социологии.

Вопрос о взаимоотношении социологии и политики вообще ставился Тённисом предельно широко, как вопрос о соотношении социальной теории и социальной практики, или, говоря языком некоторых новейших авторов, познания и интереса. Избегание ценностных суждений не есть, по Тённису, отказ от исследования социальных ценностей. Наоборот, только социологическое, научное, объективное и натуралистическое изучение ценностей может дать политике надежное основание и выработать научно обоснованные формы политической деятельности. Политика — одно из ремесел, использующих данные, добываемые науками. Различие их в том, что наука делает ценности предметом исследования, а политика — основанием деятельности. «С научной точки зрения совершенно неважно или даже вредно для наблюдения знать, „желаемо“ ли достижение какой-то данной цели. Практик же исходит именно из желаемости; он стремится к этой цели и хочет знать, если это вообще возможно знать с научной достоверностью, какими средствами можно достигнуть этой цели. Будучи исследователем, он имеет дело с причинами и следствиями. Человек науки познает,— и только. Практический человек хочет действовать» [13, S. 305].

Требование свободы науки от политики также было направлено против политической философии романтизма, сознательно ориентированной на оправдание политических акций реакционных режимов Европы.

Чистая и прикладная социология фактически исчерпывают собой специфическое содержание социологических идей Тённиса. Однако Тённис оказал значительное влияние также на развитие *эмпирической социологии*.

Если, согласно его представлениям, чистая социология анализирует общество в статическом состоянии, прикладная — в изменении и развитии, то эмпирическая социология, или *социография*, исследует факты жизни современного общества [3]. Если метод чистой социологии — понятийное конструирование, а метод прикладной социологии — гипотетико-дедуктивный, то метод социографии состоит в «исследовании самих социальных фактов; это метод наблюдения и производимого на его основе сравнения: эмпирический, следовательно индуктивный, метод» [17, p. 321].

Исходными данными для социографии являются данные статистики. Разумеется, пишет Тённис, доверие социографа к официальной статистике не безгранично, официальные публикации предназначены для целей, преследуемых правительством и государственными учреждениями, а «социография анализирует тот же самый материал, исходя из своих особенных целей» [Ibid., p. 324]. Кроме того, социограф собирает собственную статистику,

обращаясь в соответствии с целями своей работы к различным данным, не отраженным в официальных публикациях. Наконец, социографу, если он желает стоять на научной почве, «нужно представлять страну и народ не только из почерпнутых в книгах цифр, он должен еще ... уметь осмысливать анализируемые им числа» [12, р. 325].

Предметом собственных эмпирических исследований Тённиса были преступность, самоубийства, демографические изменения, промышленность и деятельность политических партий (перечисление идет согласно объему и длительности научных занятий Тённиса в той или иной области). Однако выделение этих областей само по себе условно, ибо каждая проблема анализировалась Тённисом в широком контексте. Изучение преступности, например, шло в тесной связи с экономико-демографическим анализом. Собирая данные для анализа преступности в провинции Шлезвиг-Гольштейн, Тённис не ограничивался официальной криминальной статистикой, содержащей лишь сведения о количестве и частоте правонарушений. В перечень интересующих его фактов входили также и данные о самом преступнике, добываемые в основном в архивах полиции и исправительных учреждений: его происхождение (местный или «чужак»); экономико-географические характеристики его родных мест (село или город); семейные условия (особенное внимание обращалось на неженатых и разведенных); образование и его качество (встречались неграмотные); профессия (по обучению), фактическое занятие, смена профессии, профессия отца; место постоянного проживания; факты изменения местожительства и т. д. и т. п. [6, S. 217]. Уже одно это перечисление факторов, анализируемых на выборке в 3500 человек, дает представление о глубине и масштабности проводимых Тённисом исследований.

Эмпирические исследования, как и социологическое познание в целом, не были для Тённиса самоцелью. Хотя социография замыкала в общем и целом его систему социологии, оставалась еще одна область, хотя и не включенная в систему, но тем не менее поглощавшая значительную часть его трудов. Это область *практической социологии*, т. е. практической социальной и политической деятельности.

Отделяя науку от политики, Тённис отнюдь не ставил своей целью отделить политику от науки. Он стремился «онаучить» политику, а не желал возводить непроходимую стену между этими двумя родами деятельности. Описание Тённисом познавательных позиций ученого и практического деятеля есть фактически описание двух различных познавательных установок, практикуемых одним и тем же человеком, который выступает то как поли-

тик, то как социолог. Это может быть отнесено к самому Тённису, который, по свидетельствам его современников, соединял в себе черты бесстрастного ученого со страстью политика — конституционалиста, социал-реформиста и демократа [19].

Политическая деятельность Тённиса, избираемые им направления, цели и средства, действительно, соответствовали основным положениям его социологического учения.

Теоретическое положение о возрастании рациональности в ходе общественного развития естественным образом вело к необходимости борьбы за демократизацию, против сословных и феодальных предрассудков. Считая просвещение пролетариата этапом, необходимо следующим за буржуазным просвещением XVII—XVIII вв., Тённис активно участвовал в социал-демократическом и рабочем движении, отстаивал свободу слова и право на образование профессиональных союзов [15], выступил на стороне бастующих во время знаменитой Кильской стачки 1896—1897 гг.

Тённис последовательно отвергал реакционные идеалы романтизма, особенно протестуя против их карикатурного воспроизведения в учениях неоромантиков. Эти учения стали одной из основ формирования фашистской идеологии. С приходом к власти фашистов он был отстранен от преподавания и от должности президента Немецкого социологического общества. До конца своей жизни Тённис оставался мужественным демократом и антифашистом, открыто излагая свои взгляды в печати и на собраниях [10].

Чрезвычайно характерны следующие строки из письма Тённиса к Л. фон Визе, написанного в 1934 г. по поводу фактического разгона фашистами Немецкого социологического общества. Восьмидесятилетний Тённис — патриарх немецкой социологии — пишет своему ученику, бывшему сопредседателем последнего заседания Общества: «Мне очень жаль, что Зомбарт, как и Вы, без сопротивления покинул свой пост. Я сопротивлялся бы сколько возможно и подчинился бы лишь физическому насилию. Добавлю, что я не покинул бы президиума раньше, чем разыграв из этого насилия хорошенький спектакль» [6, S. 252].

Однако теоретическая позиция Тённиса оказалась противоречивой. Он был хорошо знаком с трудами К. Маркса, посвященными анализу капиталистического способа производства, причем его интерес к марксизму был устойчивым и постоянным. В 1894 г. он посвятил статью анализу философии истории Гегеля, Маркса и Конта, в 1921 г. опубликовал биографию Маркса, в 1931 г. — статью об историческом материализме. По его собственному признанию, интерес к проблематике «кризиса культуры» был разбу-

жен в нем не в последнюю очередь чтением «достойной восхищения работы Карла Маркса» [ibid., S. 89]³, хотя, добавляет Тённис, марксизм не оказал прямого влияния на выработку его собственных идей.

Действительно, не только принципиальные выводы, но и сама марксистская постановка проблем оказалась чуждой Тённису. В статье «Исторический материализм», написанной для «Международного профсоюзного словаря», он определил сущность учения Маркса об обществе в духе абстрактной теории факторов: социальная действительность представляет собой взаимодействие трех наиболее общих факторов — экономики, политики, духа; развитие каждой из этих областей идет независимо друг от друга, но хозяйственная жизнь представляет собой «относительно наиболее независимую переменную» [6, S. 139]. Подобного рода догматическое членение на факторы и переменные чуждо духу марксизма, так же как и абстрактное представление о «хозяйственной жизни».

Не понимая диалектического духа и целостной природы марксизма, Тённис неоднократно противопоставлял «строгую ученость» Маркса, Маркса «Капитала» — «партийцу» Марксу, Марксу «Коммунистического манифеста». Это противопоставление, проводимое вполне в либерально-буржуазном духе, показывает, сколь глубоко ошибочными были представления Тённиса о рабочем движении и его идеологии. В конце концов Тённис пришел к оценке марксизма как «безусловно ложного» учения [17, S. 270].

Отказ видеть в фундаменте социальной жизни материальные закономерности и связанное с этим непонимание борьбы классов как динамического фактора развития государственно-правовой и ценностно-нормативной сфер общества делает концепцию Тённиса в целом идеалистической.

По этой причине остается, в сущности, непроясненным и источник существования общины и общества как основных форм человеческой совместной жизни. Откуда, например, берется, как формируется общинная воля — *Wesenwille*, цементирующая и соединяющая индивидуальные действия в целое общественной жизни? Каким образом при господстве частной воли *Kürwille* — механическое взаимодействие индивидов образует некоторую социальную целостность? Что вообще конституирует эту целостность в каждом конкретном случае? Марксизм пришел к выводу о том, что в социальной воле воплощается воля *господствующего* в обществе *класса*, определяющая структуру и формы конкретных проявлений человеческих взаимодействий. Тённис же

³ Имеется в виду первый том «Капитала».

вырабатывает развернутые дефиниции, дает обстоятельные описания общины и общества, но оказывается не в состоянии раскрыть природу воли, т. е. *социальной власти*, власти социального целого над отдельным индивидом в каждом конкретном случае. Оба основных понятия тённисовской социологии остаются постулированными, а не выведенными из анализов реальности социальной жизни. Отсюда и слишком абстрактная и неадекватная характеристика общины. Социальные отношения в рамках общины изображаются Тённисом как отношения согласия и взаимопонимания, дружбы, сотрудничества, душевной приязни и т. д. Всякие «отрицательные» в эмоциональном смысле, а также конфликтные по своей природе отношения Тённис игнорирует. Он отказывается, как замечает Р. Кёниг [7, S. 370], видеть в общине элементы принуждения. На самом деле Тённис рисует неисторичный, идеализированный образ общины, подставляя на место сложной и противоречивой реальности отношений в общине картину, обладающую определенным этическим и идеологическим подтекстом.

И, наконец, еще одно следствие игнорирования конфликтов и противоречий в общественной жизни: формальный, метафизический характер сложных и разветвленных тённисовских классификаций. Разумеется, эти классификации не были для Тённиса самоцелью. Они служили ему для анализа процессов исторических перемен, совершающихся на различных уровнях и в различных сферах общественной жизни. Тённис стремился формализовать социологическое знание, найти некоторую универсальную систему характеристик, применимых, независимо от содержательной стороны предмета, к анализу самых различных сфер жизни общества. Но формальный характер тённисовских классификаций, отсутствие критериев для вычленения решающих, определяющих типов отношений и групп сделали их пригодными лишь для описания реально происходящих процессов, изменений, исключив возможность социологических объяснений с их помощью исторического процесса. Другими словами, классификации эти неизбежно вырождаются в определенного рода конвенции, в условный язык, не могущий доставить «сущностного», положительного знания об исследуемой реальности.

Типология «община—общество» не осталась идеологически нейтральным орудием описания социальных процессов. Как ни старался Тённис подчеркнуть ценностно-нейтральный характер своих представлений, содержание его трудов дало основание многим исследователям толковать тённисовский анализ развития от общинных форм к общественным как скрытую философию истории, как идеологию гибели культуры и идеализацию общины,

имеющую вполне определенный реакционный политический смысл. Именно так истолковывали идеологические позиции Тённиса Л. фон Визе [19], Г. Плесснер [9], Р. Кёниг [7], Р. Дарендорф [4] и многие другие исследователи. Сам Тённис категорически отрицал возможность такого рода истолкования. «Моя теория, — писал он в 1935 г., незадолго до своей смерти, — часто понимается так, будто она служит поддержке общины и обвинению общества. Это ошибка...» [6, S. 90]. «Невозможно и бессмысленно, — продолжал он, — приписывать мне стремление стать на сторону средневековья против нового времени» [Ibid].

Выступая против подобных истолкований, Тённис не только защищал чистоту собственных теоретических воззрений. В тот период термины «средневековье», «новое время» имели не только исторический, но и практический политический смысл. Элементы идеализации общины, пессимистическая оценка состояния современной ему культуры, критика капиталистического образа жизни и морали, действительно, содержащиеся в его концепции, делали возможным ее использование в пропаганде реакционной политики, спекулирующей на идеологически фальсифицированных идеалах прошлого. Идеализированный образ общины был действительно, вопреки воле самого Тённиса, принят на вооружение неоромантиками и сыграл определенную роль в выработке идеологических представлений национал-социализма.

В этом величайшая трагедия Тённиса и — одновременно — проявление объективной социальной логики, свидетельствующей о противоречивости позиций буржуазного либерала, отвергающего нечеловеческую действительность капиталистического строя, но неспособного выработать позитивную программу его преодоления.

Тённис — ученый, стоящий на грани двух эпох буржуазной социологии. Одной стороной своего творчества он как бы обращен в XIX в. (стремление разработать «философию истории как социологию», попытка создания широкого культурно-исторического синтеза, механистическая теория социального познания, а также отсутствие строгой дифференциации собственно социологических, правоведческих, государствоведческих идей).

С другой стороны, Тённис выдвинул ряд идей, получивших дальнейшую разработку и реализацию в буржуазной социологии XX в. Это прежде всего идея аналитического — в противоположность историческому — построения социологии, свидетельствующая об осознании социологией самой себя как науки, о ее стремлении самоопределиться, найти свой собственный подход к анализу общества. Идея разработки формальной социологии, анализирующей свой предмет независимо от его содержатель-

ных характеристик, была подхвачена другим знаменитым социологом конца XIX — начала XX в. — Г. Зиммелем и затем развита Л. фон Визе, и др.

Многие идеи Тённиса живо обсуждались его современниками. Макс Вебер принял и развил далее мысли Тённиса о различии политической и научной деятельности и о свободе науки от ценностей. Дюркгейм связывал с тённисовской типологией собственную концепцию «органической» и «механической» солидарности. В переработанном виде эта типология применялась Р. Э. Парком, Р. Редфилдом и другими социологами в 30—40-е годы нашего века.

В первые два десятилетия после второй мировой войны влияние тённисовской концепции пошло на убыль по причине господства структурного функционализма, игнорировавшего проблемы социального изменения и развития. Но интерес к ней снова возродился в 60-е годы как в Европе [5, 6], так и в Америке [11, 8].

Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — Т. 6.
2. Шершеневич Г. Ф. История философии права. СПб., 1907.
3. Bellebaum A. Das soziologische System von F. Tönnies unter besonderer Berücksichtigung seiner soziographischen Untersuchungen. Meisenheim a. Glan, 1966.
4. Dahrendorf R. Deutsches Geistesleben und Nationalsozialismus. Tübingen, 1965.
5. Heberle R. Einführung. — In: Tönnies F. Einführung in die Soziologie. Stuttgart, 1965.
6. Jacoby E. G. Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von F. Tönnies. Stuttgart, 1971.
7. König R. Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Tönnies. — Köln. Z. Soziol., 1955, Jg. 7, N 3.
8. Nisbet R. The sociological tradition. London, 1967.
9. Plessner H. Nachwort zu Tönnies. — Köln. Z. Soziol. 1955, Jg. 7, N 3.
10. Rudolph G. Tönnies und der Faschismus. — Wiss. Z. Humboldt-Univ. Berlin. Ges. sprachwiss. Reihe, 1965, Bd. 14, S. 339.
11. Sociology and History/Ed. W. Cannman. N. Y., 1965.
12. Tönnies F. The Present Problems of Social Structure. — Amer. J. Sociol., 1905, vol. 10, N 5.
13. Tönnies F. Soziologische Studien und Kritiken. Jena, 1923, Bd 1.
14. Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. 8. Aufl. Leipzig, 1935.
15. Tönnies F. Über die Lehr- und Redefreiheit. — Köln. Z. Soziol., 1955, Jg. 7, N 3.
16. Tönnies F. Die Entstehung meiner Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft. — Köln. Z. Soziol., 1955, Jg. 7, N 3.
17. Tönnies F. Einführung in die Soziologie. Stuttgart, 1965.
18. Tönnies F. Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert/Hrsg. E. G. Jacoby. Stuttgart, 1975.
19. Wiese L. von. Erinnerungen an F. Tönnies. — Köln. Z. Soziol., 1955, Jg. 7, N 3.

Глава девятая

Социология

Георга Зиммеля

Из всех теоретиков, работавших на рубеже XIX—XX вв. и считающихся ныне классиками буржуазной социологии, Георг Зиммель — самый непоследовательный и противоречивый. Его творчество постоянно подвергается многочисленным, иногда взаимоисключающим друг друга интерпретациям. Оценки социологии Зиммеля историками и теоретиками социологии колеблются от полного отрицания ими ценности его идей до признания их этапными, в значительной мере определившими содержание и направление последующего социологического развития.

Георг Зиммель родился 1 марта 1858 г. в Берлине. Окончив классическую гимназию, он поступил в Берлинский университет, где в числе его преподавателей были историки Моммзен, Дройзен и Трейчке, психологи Лацарус, Штейнталь и Бастиан, философы Харм и Целлер. В 1881 г. он получил докторскую степень по философии за диссертацию о Канте, через четыре года стал приват-доцентом, а через 15 лет — экстраординарным, т. е. внештатным, профессором и оставался в этой должности еще полтора десятилетия, не получая никакого жалования, за исключением студенческих взносов за лекции. Лишь в 1914 г. он получил штатную должность профессора в университете Страсбурга, где он читал логику, историю философии, метафизику, этику, философию религии, философию искусства, социальную психологию, социологию, а также специальные курсы по Канту, Шопенгауэру и Дарвину. Умер Зиммель 26 сентября 1918 г.

Три момента затрудняют адекватное понимание и оценку творчества Зиммеля: его сложная идейная эволюция, широта и разбросанность его интересов, скорее эссеистский, чем систематический стиль большинства его работ.

Блестящий лектор и плодовитый писатель (издающееся в ФРГ полное собрание сочинений Зиммеля составляет 14 томов), он начал свой творческий путь в лоне «неофициальной берлинской культуры» [11, р. 168]. Представители этого довольно расплывчатого направления ориентировались на идеи натуралистического материализма, механицизма и социал-дарвинизма, импониовавшие многим крупным естествоиспытателям, смотревшим на науку, как на «религию нашего времени». Характерен для этого периода, в частности, переведенный на русский язык очерк Зиммеля «Дарвинизм и теория познания» [5]. Влияние натуралистического позитивизма чувствуется и в одной из ранних его социологических работ «Социальная дифференциация: Социологическое и психологическое исследование» [6].

Затем последовал период, который условно может быть обозначен как «неокантианский». Именно тогда Зиммелем были написаны его многочисленные работы о Канте [15], создан труд по философии истории [4]. Неокантианские идеи наложили глубокий отпечаток на разработку Зиммелем категорий «формы» и «содержания» — основополагающих понятий его социологической концепции.

Зиммель испытал глубокое влияние идей К. Маркса. Одна из фундаментальных его работ — «Философия денег» [20] — представляет собой попытку культурологической (в отличие от марксовой социологической) интерпретации понятия отчуждения, во многом повторяющей критику Марксом капиталистического строя и буржуазного образа жизни.

Последний же этап идейного развития Зиммеля характеризовался нарастанием скептицизма и сближением с антирационалистическими и антинатуралистическими движениями, переходом на позиции «философии жизни» [3]. Характерна для этого периода его дружба с поэтом-мистиком Стефаном Георге, которому он посвятил одну из своих последних книг.

Однозначная оценка социологического творчества Зиммеля затруднена также по причине многосторонности его интересов. Зиммель был не только (и даже не в первую очередь) социологом, но и влиятельным философом культуры, теоретиком искусства, много писал по проблемам социальной психологии, этики, политэкономии, социологии города, религии, пола и др. И в каждой из этих областей он находил нечто, дополняющее и уточняющее его социологическое видение.

Зиммель редко прибегал к систематизации своих идей, так что его социологическая концепция оказалась как бы «рассыпанной» по различным статьям, книгам, эссе, написанным *ad hoc* и почти всегда посвященным важным, но частным проблемам. Эти пест-

рота и многообразие часто создавали представление об отсутствии за ними сколько-нибудь связного целого. На самом же деле все эти разнообразные проблемы и интересы объединяло характерное и весьма оригинальное для своего времени представление о предмете, методе и задачах социологической науки.

1. Метод, предмет и задачи социологии

Социология, писал Зиммель, должна конституироваться не традиционным для социальных наук образом — посредством выбора особенного, не «занятого» другими науками предмета, а как метод: «Поскольку она исходит из того, что человека следует трактовать как общественное существо и что общество является носителем всех исторических событий, постольку она не находит объекта, который не изучался бы уже какой-либо из общественных наук, но обнаруживает для всех их новый путь — метод науки, которая именно в силу ее применимости ко всей совокупности проблем не является наукой, обладающей собственным содержанием» [16, S. 17].

С этой точки зрения все предметы каждой из общественных наук являются своеобразными, особым образом оформленными «каналами», через которые «течет» общественная жизнь — «единственный носитель любой силы и любого смысла» [Ibid., S. 16]. Напротив, новое социологическое видение имеет своей задачей выделение и схватывание закономерностей, не поддающихся анализу средствами каждой из этих наук.

Конечной целью социологического метода, практикуемого в различных науках, считал Зиммель, является вычленение в их совокупном предмете особенного ряда факторов, становящихся собственным предметом социологии, — «чистых форм социации» (*Formen der Vergesellschaftung*)¹. Социологический метод вычленяет, пишет Зиммель, «из явлений момент социации ... как грамматика отделяет чистые формы языка от содержания, в котором живы эти формы» [16, S. 27]. За выявлением чистых форм социации должно было следовать их упорядочение и систематизация, психологическое обоснование и описание их в историческом изменении и развитии [Ibid., S. 30].

Практику применения социологического метода в различных общественных науках, т. е. выявление особого рода закономерностей в рамках их традиционного предмета, Зиммель называл

¹ Термин «*Vergesellschaftung*» можно было бы перевести словом «общение». Однако оно чаще всего применяется для перевода марковского термина «*Ver-einigung*». Поэтому мы применяем в данном случае термин «социация» (по аналогии с англ. *sociation*).

общей социологией, описание и систематизацию чистых форм социации — чистой, или формальной, социологией. Чистая социология должна была служить выработке ориентиров, позволяющих исследователям в различных науках об обществе подходить к своему предмету «социологично», а значит — более осознанно, чем раньше, ставить проблемы и искать их решения. Чистая социология должна выполнять по отношению к прочим общественным наукам методологическую функцию, становясь «теорией познания частных социальных наук» [Ibid.].

Система социального знания включала в себя также две философские социологические дисциплины: социологическую теорию познания, «охватывающую условия, предпосылки и основные понятия социологического исследования, которые в самом исследовании не могут быть обнаружены» [16, S. 29]; социальную «метафизику», необходимость в которой возникает тогда, когда «единичное исследование приводится к отношениям и целостностям, ставится в связь с вопросами и понятиями, не рождающимися и не существующими внутри опыта и непосредственного предметного знания» [Ibid.].

Таким образом, складывалась целостная трехступенчатая (общая — формальная — философская социология) концепция социального знания.

Намеченная Зиммелем программа оказалась для своего времени весьма прогрессивной. Период ее возникновения был периодом ускоренной институционализации и профессионализации социологии. В это время вопрос о выяснении собственной предметной области социологии был особенно актуальным.

Существовали два основных подхода к решению этого вопроса. Согласно первому из них все социальное сводится исключительно к индивидам, их свойствам и переживаниям, так что «общество» оказывается абстракцией, неизбежной с точки зрения практики, полезной для предварительного ознакомления с явлением, но не представляющей собой реального предмета. Если индивиды и их переживания могут быть исследованы естественными и историческими науками, то для особой, отдельной науки — социологии — не остается своей области. Самым ярким представителем этого подхода был Дильтей.

«Если с точки зрения такой критики, — писал Зиммель, — общества, так сказать, слишком мало, то с другой — его слишком много, чтобы ограничить его изучение одной наукой» [16, S. 6]. С этой другой точки зрения, все, что происходит с людьми, происходит в обществе, обусловлено обществом и является его частью. Поэтому нет науки о человеческом, которая не была бы наукой об обществе. На таких позициях стоял, в частности, Тённис, объ-

сдвигавший в рамках «общей социологии» право и филологию, политологию и искусствознание, психологию, теологию и даже антропологию. В этом случае, говорил Зиммель, «совокупность наук ставится на голову и к ней приклеивается новая этикетка: социология» [Ibid., S. 7].

Согласно Зиммелю, его собственная концепция давала возможность строго определить оба рода междисциплинарных границ: во-первых, она гарантировала четкость отделения социологии как учения о чистых формах социации от прочих общественных наук; во-вторых, она позволяла провести границу между науками об обществе (в которых оказывалось возможным применение социологического метода) и науками о природе. Тем самым она одновременно обеспечивала единство социологии как науки и единство общественных наук.

2. Формальная социология

Понятие формы и тесно связанное с ним понятие содержания — важнейшие понятия зиммелевской чистой, или формальной, социологии.

В одной из своих сравнительно ранних работ — «Проблемы философии истории» [4] — Зиммель истолковал историю общества как историю психических явлений. При этом каждое психическое явление рассматривалось им в двух аспектах: с одной стороны, как психический акт, представляющий собой, например, желание, припоминание, утверждение, с другой — как то, что в каждом из подобных актов желается, вспоминается, утверждается и т. д. Если мы изолируем этот последний аспект психического акта, то получим, писал Зиммель, объективное содержание сознания, которое никоим образом не является психологическим (цит. по: [11, р. 38]). Это содержание — то, что в философии жизни понималось как «переживание» (*Erlebnis*), — и есть, по Зиммелю, «материя», «тело» социального².

В свою очередь форму лучше всего определить по задачам, которые она выполняет. По Зиммелю, задачи эти следующие: 1) форма соотносит друг с другом несколько содержаний таким образом, что содержания эти образуют единство; 2) обретая форму, эти содержания отделяются от других содержаний; 3) форма структурирует содержания, которые она взаимно соот-

² Имея в виду эту непсихологичность переживания, можно говорить о феноменологических, а не психологических основаниях зиммелевской философии истории. Эту сторону дела, кстати, недостаточно учитывали авторы русского перевода «Проблем философии истории», что привело (в их изложении) к излишней психологизации идей Зиммеля.

носит друг с другом. «То, что мы называем формой, — писал Зиммель, — с точки зрения исполняемых ею функций есть унификация материала: она преодолевает изолированность частей, его составляющих. Целостность как единство этих частей ... противостоит всякому другому материалу, не обладающему формой или оформленному иначе» [15, S. 64].

Применительно к социологии противопоставление формы и содержания следовало, таким образом, понимать как противопоставление «материи» социального взаимодействия — культурно-исторически обусловленных продуктов человеческого духа, целей, стремлений, потребностей индивидов — и наиболее часто повторяющихся, характерных для всех и всяческих культурно-исторических событий и явлений структур взаимодействия.

Задача формальной социологии, следовательно, не в том, чтобы разделить целостные социальные образования на две части, а в том, чтобы, говоря современным языком, тематизировать общество как межчеловеческое, межиндивидуальное явление. Зиммель отнюдь не стремился (в чем его, кстати, часто упрекали) к составлению исчерпывающего «каталога» человеческих взаимосвязей. Наоборот, считал он, чистые формальные понятия имеют ограниченную ценность, и проект формальной социологии лишь тогда будет реализован адекватно, когда выявление чистых форм социации будет сопровождаться выяснением того, «что значат они как чистые формы поведения, при каких обстоятельствах они возникли, как развивались, какие изменения претерпевали благодаря особенностям их объектов, благодаря каким одновременно формальным и материальным характеристикам общества они возникли и сошли» [19, S. 10—11]. Другими словами, каждая форма социации, будучи отождествлена, должна была стать объектом исторического содержательного описания.

Зиммель не оставил общей классификации социальных форм. Он, однако, сделал предметом своих исследований ряд аспектов и сторон социальной жизни, выделенных им как формы из ее «живой» реальности: господство, подчинение, соперничество, разделение труда, образование партий и т. д. Все эти формы, полагал Зиммель, воспроизводятся, наполняясь соответствующим содержанием, в различного рода группах и социальных организациях, в свою очередь могущих трактоваться как формы: в государстве и религиозном сообществе, в группе заговорщиков и экономическом объединении, в семье и художественной школе и т. п. Образцы исследования этих и других подобных форм Зиммель дал в очерках, составивших его книгу «Социология» [Ibid.].

Позднее некоторые исследователи пытались систематизировать выделенные Зиммелем формы. Так, Т. Абель указывал на нали-

чие семи типов таких форм: описания сложных ситуаций (тяжба, рабство, обмен), норм (закон, обычай, мораль, честь), социальных типов («чужак», бедняк, учитель, простолюдин), групп (семья, тайное общество, политическая партия), элементов и свойств групповой структуры (иерархия, постоянство, подвижность, централизация), межиндивидуальных отношений (конфликт, господство, подчинение) и, наконец, крупномасштабных социально-исторических процессов [8, р. 27]. Классификация Абе-ля лишена логического основания, и, кроме того, отнесение того или иного явления под определенную категорию часто выглядит совершенно произвольным.

Делались также попытки классифицировать формы социации по трем группам: социальные процессы, социальные типы и модели развития [11, р. 12]. К социальным процессам при этом относились постоянные, независимые от конкретных обстоятельств их реализации явления (такие, как подчинение, господство, соревнование, примирение и т. п.).

Примером зиммелевского анализа социального процесса как формы социации может служить его исследование моды. Мода, пишет Зиммель [18, S. 26], одновременно предполагает и подражание, и индивидуализацию. Человек, следующий моде, одновременно и отличает себя от других, и утверждает свою принадлежность к определенному слою или группе. Невозможность моды без стремления к индивидуализации Зиммель доказывает тем, что в примитивных обществах, характеризующихся максимальной социальной однородностью, где отсутствует стремление выделиться из общей массы, отсутствует и мода. Точно так же в любом обществе, управляемом сравнительно небольшой группой людей, представители правящей олигархии носят одинаково строгое платье, не желая демонстрировать свою исключительность перед лицом общей массы граждан. Пример: венецианские дожи, ходившие только в черном.

Невозможность моды без стремления к подражанию, к слиянию с коллективом доказывается тем, что в обществах, характеризующихся распадом групповых норм, мода отсутствует. Так, во Флоренции XIV в. каждый следовал собственному стилю одежды: мода отсутствовала, ибо отсутствовало стремление к слиянию с коллективом.

Как только какое-либо явление (одежда, идеи, манеры, вещи и пр.) стало «модным», оно тут же начинает «выходить из моды». В том-то и очарование моды, что она одновременно и нова, и преходяща. Мода дает чувство настоящего, ощущение течения времени. Причиной широчайшего распространения моды в современную эпоху, говорит Зиммель, как раз и является процесс

разложения старинных, принимавшихся на веру убеждений, привычек, традиций, в результате чего более активными становятся временные, переходные формы. Отсюда засилье моды в искусстве, в науках, даже в морали.

Однако несмотря на преходящий характер той или иной конкретной моды она — как социальная форма — обладает некоторым постоянством: мода в том или ином виде существует всегда [18, S. 26—56].

Вторая категория социальных форм, исследуемая Зиммелем, — социальный тип. Человек, включенный в определенного рода отношение, обретает некоторые характерные качества, которые являются для него сущностными, т. е. проявляющимися постоянно вне зависимости от природы того или иного конкретного взаимодействия. Примеры социальных типов, исследованных Зиммелем, — циник, бедняк, кокетка, аристократ и т. д. Как и в примере с модой, мысль Зиммеля при характеристике социальных типов движется диалектически, через выявление характерного противоречия. Так, бытие такого социального типа, как аристократ, представляет собой единство двух взаимоисключающих характеристик: с одной стороны, он целиком поглощен своей группой, ее фамильной традицией, ибо является ветвью фамильного древа, с другой — он абсолютно отделен и даже противопоставлен ей, ибо сила, независимость и личная ответственность суть этой характерной для аристократии традиции [19, S. 34].

Примером социальных форм, относящихся к третьей группе, именуемой моделью развития, может служить универсальный процесс взаимосвязи расширения группы с усилением индивидуальности.

По мере увеличения группы, пишет Зиммель, члены ее становятся все менее похожими друг на друга. Усиление индивидуальности сопровождается деградацией группы. И наоборот, чем меньше, т. е. своеобразнее, группа, тем менее индивидуальны ее представители. Исторический процесс развивается в сторону усиления индивидуальности за счет утраты индивидами их уникальных социальных характеристик: расширенная семья сменяется самостоятельными полноправными индивидами и нуклеарной семьей; цеховая и кровнородственная организация сменяется гражданским обществом с характерной для него высокой индивидуальной ответственностью [Ibid., S. 527—532].

Приведенная трехзвенная (социальные процессы — социальные типы — модели развития) классификация социальных форм весьма несовершенна. Более содержательной может стать классификация социальных форм по степени их удаленности от непосредственного потока жизни. Ближе всего к жизни, считает Зим-

мель, такие спонтанные формы, как обмен, личная склонность, подражание, формы, связанные с поведением толпы, и проч. Несколько далее от потока жизни, т. е. от «материи» социального и общественного содержания, стоят такие более устойчивые и независимые формы, как экономические и прочие формальные (не в зиммелевском, а в привычном ныне социологическом смысле слова) организации.

И наконец, наибольшую дистанцию от непосредственности социальной жизни сохраняют формы социации, представляющие собой не мыслительную абстракцию, а реально существующие (точнее, реально встречающиеся) в социальной жизни игровые формы. Они «чисты», ибо содержание, когда-то их «наполнявшее», исчезло. Примеры игровых форм: то, что понимается под «старым режимом», т. е. политическая форма, пережившая свое время и не удовлетворяющая запросов участвующих в ней индивидов; «наука для науки», т. е. знание, оторванное от потребностей человечества, переставшее быть «оружием в борьбе за существование»; «искусство для искусства» и т. п.

Исключительную по своей роли и значимости игровую форму представляет собой так называемое свободное общение (*Geselligkeit, sociability*). Свободное общение — это общение ради общения, затеянное безо всяких конкретных целей, кроме одной — насладиться общением, побыть с другими. Такого рода общение представляет собой игровую форму социации, или абстрактную модель социального процесса, лишенную всяких содержательных элементов. Индивиды входят в такого рода общение как «формальные» индивиды, лишенные каких-либо содержательных характеристик (таких, как способности, богатство, статус, власть, убеждения и т. д.); это общение — общение «равных». Такт служит средством обеспечения этого равенства; он ограничивает любого рода содержательные стремления и импульсы участников: бестактно на вечеринке говорить о делах, обсуждать абстрактные проблемы, демонстрировать свой ум или свое богатство. Такт, следовательно, есть игровая форма социальных норм. Флирт или кокетство — игровые формы сексуальных отношений, лишенные реального эротического содержания. Разговор здесь — цель в себе; тема его, разумеется, не безразлична, однако главное — не тема, не содержание его, а удовольствие от разговора, от беседы, воплощающей в себе свободное общение, общение ради общения [16, Кар. 3].

В анализе свободного общения Зиммель наиболее полно и последовательно продемонстрировал идею чистой или формальной социологии. Однако в нем он, можно сказать, и исчерпал эту идею, продемонстрировав ее пределы, ее «нижние» границы.

Довольно распространено мнение о том, что социология Зиммеля представляет собой попытку сведения человеческого общества к такого вот рода чистым, или игровым, формам и что конечной целью Зиммеля было составление исчерпывающего списка этих форм [21]. Считается также, что содержательные анализы, проведенные Зиммелем (наподобие рассмотренного нами анализа социальных процессов, социальных типов и др.), доказали, вопреки его намерениям, неосуществимость подобного проекта. Действительно, Зиммель неоднократно давал повод к такого рода упрекам, ставя на одну доску и сочетая по формальному признаку такие разные по своей социальной роли и культурному содержанию явления, как христианские секты и раннее коммунистическое движение, военное столкновение и супружеский конфликт, подчинение солдата офицеру и рабочего предпринимателю и т. д. Такие формальные классификации и субординации социальных явлений подвергались критике со стороны В. И. Ленина, показавшего, что одни и те же социальные формы могут иметь совершенно различное значение в зависимости от исторической обстановки [1, т. 1, с. 431].

Зиммель и сам отчетливо понимал невозможность сведения социальной жизни к ее формальному моменту — «грамматике» форм социации. Именно поэтому идея чистой, или формальной, социологии отнюдь не исчерпывала содержания его социологической концепции, включающей также философскую социологию, задающую чистой социологии теоретико-познавательные и социально-философские мировоззренческие ориентиры.

3. Философская социология. Концепция понимания

Зиммель писал о двоякого рода границах, пролегающих там, где конкретно-научное мышление переходит в философское. Одна из этих границ обнаруживается тогда, когда встает вопрос о предпосылках познания. Конкретные науки не могут быть беспредпосылочными: каждый их последующий шаг требует доказательства, т. е. основывается на предпосылках содержательного и методического характера. Именно эти предпосылки раскрывает и исследует философия. Вторая граница обнаруживает себя тем, что «неизбежно фрагментарное содержание позитивного знания стремится восполнить себя, образовав картину мира, и соотнести с целостностью жизни вообще» [20, S. V].

Применительно к социологии проблема философского обоснования ставилась Зиммелем как проблема (а) разработки социологической теории познания и (б) создания социальной философии, или, как говорил сам Зиммель, социальной метафизики.

Специфической теорией познания социальных явлений Зиммель считал теорию исторического понимания. Разработанная еще в «Проблемах философии истории» теория эта рассматривалась Зиммелем как философская методология познания, служащая руководством по применению в ходе социологического анализа общенаучных методов — таких, как индукция, типологизирование и проч.

Сами по себе эти методы, согласно Зиммелю, не позволяют выяснить смысл социально-исторических явлений. Требуется выяснение того, как связано исследуемое явление с интересами самого исследователя или социальной группы, которую он представляет [17, S. 35]³. В результате явление оказывается не только включенным в ряд номологически познанных наукой объектов, но и осмысленным, понятным с точки зрения социальной реальности, жизни. Понимание, таким образом, выступает как метод, характеризующий только и исключительно социальное познание, ибо на место формальных общенаучных критериев адекватности выдвигается новый, содержательный, социальный по самой своей природе критерий.

Какого-либо рода тип деятельности можно считать понятным, если психические процессы, на основе которых сложилось определенное осознанное социальное действие, вызывают в интерпретаторе ту же самую реакцию, что и в самом деятеле. Такое понимание «объективного» действия, а не действующего лица, — первая ступень процесса. Следующая ступень, необходимость которой вытекает из глубины и сложности взаимосвязей, составляющих в своей совокупности историческое явление, представляет собой понимание мотивов и чувств самого действующего индивида [Ibid., S. 38]. Пониманию доступны и подлежат лишь такие сочетания переживаний (т. е. представлений и сопровождающих их эмоций), которые «выступают не только как случайные и моментальные явления субъективной душевной жизни, но имеют общеобязательность типического» [Ibid., S. 42—43]. Таким образом, любое социологическое суждение о взаимосвязи какого-либо рода переживаний с какого-либо рода действиями считается обоснованным только тогда, когда оно сформулировано в рамках общепринятых ценностей и, следовательно, поддается рациональной реконструкции.

Критерием обоснованности суждений, сформулированных в рамках понимающего подхода, является, следовательно, рацио-

³ Теория понимания была последовательно развита Зиммелем во втором немецком издании «Проблем философии истории» [Ibid.], коренным образом измененном и переработанном по сравнению с первым (с которого был сделан в свое время русский перевод).

нальность сочетаний мотивов и деятельности, входящих в анализируемые фрагменты опыта. Но итогом, результатом понимания будет не обнаружение каких-либо «звеньев» причинно-следственной цепи, а открытие смысла действия, заключающегося в логике связи этого действия с человеческими представлениями, потребностями, интересами.

Теория понимания воплотила в себе то новое, что стремился внести Зиммель в теорию и методологию социального познания по сравнению с познавательными представлениями позитивистской и органицистской социологии, характерными для предшествующего периода. Она должна была, по мысли Зиммеля, служить оружием рефлексии⁴, делая проблематичным то, что в социологических исследованиях воспринималось как самоочевидное и не требующее доказательств, — объяснение через посредство целостностей (таких, как народный дух, социальный организм и т. п.). Эти целостности должны рассматриваться, полагал Зиммель, как конструированные — как регулятивные принципы познания, а не как реальные единства [14].

Зиммель требовал методологической релятивизации социологических объяснений и отказа от устаревших, по его мнению, идей социологического и исторического «реализма».

Кроме того, теория понимания подчеркивала роль субъективных компонентов познания в социальных науках, т. е. роль исследователя, творчески и заинтересованно рассматривающего развертывающиеся социально-исторические явления, будучи одновременно средством «контроля» этого субъективного компонента, ибо признание участия интересов и ценностей в социальном познании требовало последовательного выяснения их роли в выборе объектов исследования, в формировании и интерпретации понятий и т. д.

И наконец, понимание служило соединительным звеном между чистой, или формальной, социологией и социальной философией, будучи средством исторического осмысления данных, доставляемых формальной социологией.

Зиммелевская теория понимания давала, таким образом, возможность сознательного и последовательного включения в самый процесс социального исследования социально-практического, ценностного интереса, тенденции.

Однако принятие такой ценностно ориентированной позиции, будучи лишено у Зиммеля объективного обоснования, вело к субъективизации и релятивизации социального познания. Зиммелевская концепция понимания, в отличие, например, от марк-

⁴ О функциях зиммелевской теории понимания см.: [13, S. 187—189].

систского принципа партийности, также признающего и учитывающего в ходе социального анализа интересы и ценности проводящего анализ теоретика, зиждилась не на объективной концепции общества и общественного развития, а на представлении об априорно постулируемой идее общества как регуляторе познания [Ibid.]. Таким образом, вопрос об объективности познания вообще не мог быть поставлен. Приняв точку зрения понимания (в зиммелевской его трактовке), исследователь тем самым признавал не просто ценностную (и социальную) детерминированность своего познания, но и тот факт, что он познает не объективные характеристики своей предметной области, а лишь отраженные представления и идеи, характерные для его собственного (или общепризнанного в его социальной группе) образа социального мира.

Идеи Зиммеля о природе социального познания легче понять, рассмотрев их в свете общих теоретико-познавательных суждений («метафизики познания»), сформулированных им в рамках философии жизни. «Только жизнь в состоянии понять жизнь», — писал Зиммель [7, с. 29]. Вот почему «всякая объективность, предмет познания, должна быть обращена в жизнь, дабы процесс познания, истолкованный как функция жизни, действительно, был уверен в том, что перед ним совершенно пронцаемый для него и, по существу, одинаковый с ним объект» [Там же, с. 29—30].

Если традиционный релятивизм растворял в потоке жизни картину мира со стороны субъекта, то у Зиммеля то же самое происходит со стороны объекта. Не только субъект познает внешний по отношению к нему мир в образах и категориях, выражающих его собственную духовную структуру, но и сам объект познания лишается «внежизненной» объективности, выступая только в тех категориях и формах, которые предлагает ему жизнь.

Точно таким же образом организуется, по Зиммелю, и социальное познание: общество при посредстве использующего процедуры понимания индивида познает самое себя; оно полагает представление о себе самом в качестве регулятивного принципа познания, понуждая тем самым явления и факты развертывающейся социальной жизни выражаться в предписанных им категориях и формах.

Именно таким образом, в соответствии с наиболее общими представлениями о процессах и механизмах познания, и строит Зиммель свою социологическую концепцию. Именно в этом смысле и следует толковать роль теории понимания в общесоциологической концепции Зиммеля — как соединительного звена меж-

ду формальной социологией (описывающей формы социации и трактующей их в их историческом изменении и развитии) и социальной философией. Лишь в духовной «деятельности» исследователя, писал Зиммель, которая упорядочивает факты в согласии с господствующими идеями и ценностями, составляет факты в такие сочетания, из которых рождаются решения проблем, какие даже и не могли бы быть поставлены, если бы исследователь опирался только и исключительно на исходные «ряды опыта», — лишь в такой деятельности рождаются гипотетические по самой своей сути образования, воспринимаемые и обсуждаемые как «исторические истины» [17, S. 54].

Эта «духовная деятельность» есть, в сущности, деятельность понимания, а началом, ее направляющим и организующим, ее регулятивным принципом является «целостный образ» социального мира, фигурирующий в образе социальной философии.

4. Социальная философия и социология культуры

В фундаменте социально-философской концепции Зиммеля были заложены характерные для эволюционизма XIX в. идеи о развитии общества как функциональной дифференциации, сопровождаемой одновременной интеграцией различных его элементов. В этом сказалось влияние позитивистского эволюционизма, преобладавшего на начальном этапе философско-социологического творчества Зиммеля.

Характеризуя один из типов исследуемых Зиммелем форм социации, обозначаемый как модель развития, мы показали, что, по Зиммелю, размер группы тесно коррелирует со степенью развития индивидуальности ее представителей. Точно так же, добавляет он, размер группы прямо пропорционален степени свободы, которой пользуются ее члены: чем меньше группа, тем сплоченнее она должна выступать, тем теснее держать своих членов с целью защиты собственной целостности от враждебных воздействий внешней среды [19, S. 534].

По мере количественного роста группы расширяются допустимые границы идентификации ее членов как таковых, следовательно, открывается возможность варьирования индивидуальностей и возрастает степень индивидуальной свободы. Расширение группы приводит к реализации пространственного аспекта социации, в свою очередь ведущего (применительно к процессам развития психики) к появлению способности абстрагирования; увеличение численности индивидов в группе, сопровождающееся

дифференциацией ее элементов, порождает умственную способность к ассоциациям [19, S. 480]. Так рождается интеллект, способность сознания.

Порождение и развитие интеллекта идет одновременно с возникновением и развитием денежного хозяйства. Появление денег как универсального средства обмена также обусловлено историческим процессом пространственного расширения и неизбежной дифференциации хозяйственных единиц. Деньги, как и интеллект, развиваются параллельно росту свободы и нарастающей (благодаря разделению труда) индивидуализации членов социальных групп [Ibid., 552].

Возникновение сознания и появление денег знаменуют вступление общества в его «исторический» период.

История общества есть, по Зиммелю, история нарастающей интеллектуализации (т. е., по существу, рационализации) социальной жизни и углубления влияния принципов денежного хозяйства. Другими словами, история общества отождествляется Зиммелем с историей становления современного капитализма, в котором наиболее полно выразились характерные общие черты денег и интеллекта.

В посвященной Канту книге Зиммель писал, рассуждая об интеллектуализме кантовской философии: «С одной стороны, он (интеллектуализм. — *Авт.*) проявился в характерном для нового времени возвеличении науки, причем не столько в оценке ее фактических успехов, сколько в вере в нее, в полноту жизни, которую обеспечит развернувшая свои возможности наука, — в вере, которая точно так же растет из столкновений социализма с либерализмом. С другой стороны, на практике всепроникающее денежное хозяйство демонстрирует господство интеллектуального принципа: ни с чем не считающуюся рациональность, неприятие субъективных моментов, принципиальную доступность для любого человека, — все это характерные черты как денежного хозяйства нового времени, так и интеллектуализма» [15, S. 7].

В отличие от других теоретиков «капиталистического духа», Зиммель не связывает возникновение денежного хозяйства и интеллектуализма с новым временем — с зарождением капиталистического хозяйства и идеологии. Это гораздо более общие понятия — своего рода «эволюционные универсалии», уровень развития которых характеризует различные эпохи человеческой истории.

Интеллектуализм и денежное хозяйство — руководящие понятия историко-социологической концепции Зиммеля. Одновременно они рассматриваются как абстрактнейшие из форм социации. Анализ этих форм Зиммель посвятил заключительную главу

своей «Философии денег», представляющую собой феноменологию капиталистического образа жизни.

Первой, и основной, чертой, равным образом характеризующей две эти формы, Зиммель считает отсутствие определенных качественных признаков выраженной природы. «Интеллект,— пишет он, — согласно чистому его понятию, абсолютно бесхарактерен, но не в смысле отсутствия какого-то требуемого качества, а потому, что он целиком находится по ту сторону любой избранной односторонности, которая, собственно, и дает характер» [20, S. 483]. То же самое относится и к деньгам. Деньги «в себе и для себя есть чистое отображение ценностных отношений вещей, они равно доступны любой стороне, в денежных делах все люди равноценны, но не потому, что ценен каждый, а потому, что ни один не обладает ценностью, а только деньги» [20, S. 483].

С безжадной объективностью интеллект выстраивает механистический образ мира, изгоняя свойственный предшествующим эпохам наивный субъективизм и прямое постижение, заменяя их объективностью логического метода.

Снижается качество, исчезает глубина и полнота душевного переживания, характерные для прошлого, когда «даже такой высокоинтеллектуальный ... человек, как Данте, говорил, что некоторым теоретическим противникам нужно отвечать не аргументами, а ударом ножа» [Ibid., S. 484]. Ныне же распространение интеллекта — все и вся опосредующего духа — обеспечивает легкость понимания друг друга людьми самого различного происхождения и душевного склада, — легкость, обратной стороной которой становится уравнивание, понижение общего уровня душевной жизни.

Точно так же и деньги, пишет Зиммель, в неумолимой однозначности своих воздействий исключают столь характерные для прошлых эпох проявления любого рода непосредственности. Воцаряется всеобщее отчуждение: деньги отнимают у производимой вещи ее целесообразный характер, превращают ее в средство — работник оказывается отчужденным от продукта своего труда; деньги пространственно, а затем и духовно отделяют индивида от принадлежащих ему вещей, перестающих быть частью его Я, — и владелец оказывается отчужденным от владения; из взаимоотношений тех, кто управляет, и тех, кто подчиняется, исчезает субъективный, личностный момент, подчинение становится частью технологической необходимости, требованием «дела» — и индивиды оказываются отчужденными друг от друга в процессе производства и т. д.

Всеобщее отчуждение сопровождается ростом индивидуальной свободы. «Если свобода есть независимость от воли другого

вообще,— пишет Зиммель,— то прежде всего она предполагает независимость от воли определенного другого. Независим не одинокий отшельник германских или американских лесов — независим в позитивном смысле слова человек современного большого города, который, хотя и требует для себя бесчисленного количества производителей, доставщиков, помощников, соединен с ними лишь вещным, т. е. деньгами опосредуемым, образом» [Ibid., S. 318]. Отчуждение и свобода — две стороны одной медали.

В этом процессе всеобщего отчуждения люди теряют качества своей личности, переходят в «одномерность», перестают быть предпочитающими и предпочитаемыми. Символом межчеловеческих отношений становится проституция.

Природа проституции и природа денег аналогичны, считает Зиммель. «Безразличие, с которым они предаются всякому новому употреблению, легкость, с которой они покидают любого субъекта, ибо поистине они не связаны ни с одним, исключая всякое сердечное движение вещьность, свойственная им как чистым средствам,— все это заставляет провести роковую аналогию между деньгами и проституцией» [Ibid., S. 414].

Кант, формулируя моральный императив, указывал, что человек никогда не должен рассматривать другого человека как средство, но обязан считать его целью и соответственно действовать. Проституция — это поведение, полностью противоречащее этому принципу. Человек здесь — средство, причем для обеих участвующих сторон. И в том, что проституция оказалась глубочайшим образом связанной с денежным хозяйством, Зиммель видит глубокий исторический смысл.

Также и природу вещей деньги губят одним своим прикосновением. «В то самое мгновение,— пишет Зиммель,— когда вещь начинает рассматриваться и оцениваться с точки зрения ее денежной стоимости, она выпадает из этой категории (из категории предметов, обладающих собственной природой. — Авт.), ее качественная ценность переходит в количественную, и та принадлежит самой-себе, т. е. двойственное отношение к самой себе и другому, которую мы воспринимаем как предпочтительность, особость, оказывается утраченной. Сущность проституции, обнаруженная нами в деньгах, сообщается предметам...» [Ibid., S. 433].

Зиммель исследует социальную функцию денег и логического сознания во всех их многообразных и тончайших опосредствованиях и проявлениях: в буржуазной демократии, формальном праве, идеологии либерализма, всевластии науки, развитии техники, тенденциях художественного вкуса, излюбленных мотивах и композиции художественных произведений и, наконец, в самом ритме

и темпе современной жизни. Во всех областях и сферах совместного человеческого существования он открывает «стилевое единство» современной культуры, обусловленное природой двух этих руководящих ею факторов.

Объективность — вот стиль современной культуры: объективность денег, противостоящая любой содержательной, субъективно обусловленной характеристике обладания, делающая их абсолютно независимыми от той или иной возможности их применения; объективность логических форм, существующих независимо от наполняющего их содержания и признающих возможной формальную правильность любого, даже самого бессмысленного и ложного суждения; в каком-то смысле им аналогична и объективность современного права, с неуязвимой формальной правильностью творящего иногда вопиющую содержательную, или, как говорил Зиммель, материальную, несправедливость. Таковы парадоксы, возникающие из развития и сочетания двух основных факторов и определяющие, по Зиммелю, смысл современной эпохи.

Смысл этот — нарастающее «опустошение» фундаментальных форм социации, отрыв их от содержания, превращение их в самодовлеющие игровые формы — короче, релятивизация культурных содержаний.

Освобожденный индивид оказывается отчужденным от объективности человеческого духа. «Как абсолютистский образ мира в сочетании с соответствующими практическими, экономическими, чувственными образами человеческих вещей характеризовал определенную ступень интеллектуального развития, так релятивистский кажется выражающим или, что, может быть, еще важнее, являющим собой нынешнее приспособительное отношение нашего интеллекта, что подтверждается образами социальной и субъективной жизни, которая в деньгах обрела как свой реальный, действенный носитель, так и отраженный символ своих движений и форм» [Ibid., S. 585]. Так — на высокой ноте сознательного и последовательного релятивизма — завершается «Философия денег».

Зиммель дал в «Философии денег» впечатляющее описание глубочайших противоречий капиталистической цивилизации в сфере культуры. Вышедшая первым изданием в 1900 г.⁵, эта книга стала первой в бесконечном ряду посвященных анализу «духа капитализма» трудов различных авторов. «Современный капитализм» В. Зомбарта, «Протестантская этика и дух капитализма», а также ряд очерков по социологии религии Макса Ве-

⁵ Впервые эту тему Зиммель осветил еще в 1889 г. в одноименной статье, опубликованной в «Шмоллеровском ежегоднике».

бера, работы Р. Штаммлера, Э. Трельча, М. Шелера, а еще позже — О. Шпенглера, давшего теорию капитализма во втором томе «Заката Европы», социологов и философов антропологического направления — А. Гелена, Х. Плесснера, Э. Ротхакера, «Диалектика Просвещения» М. Хоркхаймера и Т. Адорно и уже более поздние труды критических философов и социологов Франкфуртской школы — все эти работы появились после зиммелевской, но далеко не все они содержали столь острую критику духовного строя капитализма. Можно согласиться с Г. Войславски, писавшим о «философии денег», что, несмотря на отсутствие этического пафоса и абстрактную «внеличность» стиля, «вся книга от первой до последней строки звучит как обвинительное заключение» [24, S. 13] — обвинительное заключение капитализму.

Зиммель дал блестящее описание процесса деградации культурных норм и связанной с этим релятивизации образа жизни в условиях капитализма — изнутри самого этого процесса, с позиций участника происходящих событий. Он продемонстрировал явление опустошения социальных форм, неспособных более содержать внутри себя материальное движение жизни, косвенно подтвердив тем самым марксов диагноз капитализма как социально-экономической системы, неспособной обеспечить адекватное использование переросших ее общественных производительных сил. В ходе собственных рассуждений он продемонстрировал глубину и плодотворность марксова анализа роли денег в превращениях буржуазного сознания, марксовой концепции отчуждения, марксовой критики буржуазного права, буржуазной демократии и т. д. Воздействие мысли Маркса сказывается на многих, очень многих страницах «Философии денег».

Однако это сходство (а иногда и прямые заимствования у Маркса) отнюдь не снимают коренной противоположности подходов Маркса и Зиммеля к исследованию капиталистического общественного строя и капиталистического образа жизни. Эта противоположность проявляется как в исходных пунктах анализа, так и в его ходе и конечных выводах.

Так, совокупность социальных явлений современного ему капитализма Зиммель выводит из господства денег, которое в свою очередь рассматривается как следствие и выражение культурного развития. Для Маркса же сама культура есть продукт социальных отношений, складывающихся в ту или иную исторически конкретную структуру в ходе развития и как следствие развития производительных сил.

Сосредоточиваясь на анализе символической функции денег, трактуя ее исключительно как результат культурного процесса,

Зиммель отказывается от изучения механизмов функционирования денежного хозяйства в условиях капиталистической экономики, что имеет далеко идущие последствия. Анализ становится абстрактным, далеким от действительности капиталистических общественных отношений. Позиции и точки зрения релятивизируются, религиозные, моральные, правовые связи начинают считаться столь же значимыми, как и экономические, вместо изучения процессов взаимодействия культуры и социально-экономической структуры общества внимание сосредоточивается на исследовании функциональных взаимосвязей различных элементов культуры.

Разумеется, последний подход также правомерен, если рассматривать его как одно из возможных направлений исследования, не претендующее на открытие сущности культурного развития в условиях капиталистического общества. Однако Зиммель протестует против всякого «субстанционального» объяснения культуры, считая свой подход единственно возможным. Поэтому, в противоположность Марксу, давшему прекрасный анализ роли денег в капиталистическом обществе и вскрывшему лежащие за нею реальные социальные противоречия, Зиммель, сосредоточиваясь на описании символизма денег, стремится скрыть эти противоречия за «всеобщей релятивностью жизни».

Эта установка объясняется сознательной философской, мировоззренческой позицией Зиммеля. Он полагал, что марксистская концепция социально-экономического развития догматична и нерелексивна, относя марксизм к тем версиям «исторического реализма», разъяснению «сконструированной» природы которых должна была служить его теория исторического понимания. Признавая в историческом материализме «позитивное содержание», Зиммель считал одной из задач своей социально-философской концепции «подстроить под исторический материализм фундамент такого рода, чтобы сохранить объяснительную ценность хозяйственной жизни путем включения ее в основания духовной культуры, но чтобы сами хозяйственные формы рассматривались при этом как результат более глубоких оценок и течений, психологических и даже метафизических предпосылок» [20, S. VIII].

Иначе говоря, Зиммель предполагал релятивизировать добытые историческим материализмом истины, т. е. фактически лишить исторический материализм его прочного материалистического фундамента. Попытка «усовершенствовать» марксизм на деле оказывалась борьбой с марксизмом, а концепция Зиммеля, столь многим обязанного марксизму, несмотря на свою критическую направленность была принципиально противоположной марксистскому видению социально-исторического процесса.

5. Зиммель и буржуазная социология

В течение всей своей жизни Зиммель как социолог пользовался огромной известностью. Однако вскоре после смерти его работы хотя и не были вовсе забыты, но как бы выпали из поля зрения исследователей. Тому виной — особенности стиля его творчества, отмеченные нами, а также маргинальное положение Зиммеля по отношению к официальным академическим кругам. Зиммеля как «остроумного наблюдателя» и «эссеиста» противопоставляли «глубоким аналитикам» и «систематикам» Э. Дюркгейму и М. Веберу. Сыграла свою роль и историческая случайность: считая главным социологическим трудом Зиммеля «Социологию» [19] — сборник написанных в разное время очерков, объединенных под одной обложкой в 1908 г., — социологи, по существу, «просмотрели» глубоко систематизированную и сводящую воедино все темы социологического творчества Зиммеля шестистраничную «Философию денег» [20]. Как свидетельствует Беккер [11, р. 216], к этой книге, введенные в заблуждение ее странно звучащим названием, обращались философы и экономисты, но отнюдь не социологи, для которых она фактически была предназначена. Временное «забвение» Зиммеля было обусловлено и содержанием его теоретической концепции. Социологический формализм как таковой был чересчур уязвим и открыт для самых очевидных возражений. Философское же его обоснование, предложенное Зиммелем (субъективистская теория понимания и философия истории) явно шло вразрез общему направлению социологического мышления эпохи, когда потребности оформления социологии в самостоятельную науку побуждали даже наиболее абстрактно мыслящих теоретиков, вроде Дюркгейма, провозглашать отказ от философии, отождествляемой со «спекуляцией» и «метафизикой». Именно в тот период сложился и традиционный для буржуазной социологии утопический идеал ценностно-нейтрального познания.

20—30-е годы XX в. ознаменовались в буржуазной социологии упадком теории и расцветом эмпирических исследований. Нельзя сказать, что Зиммель тогда был забыт совсем. Хотя в самой Германии его труды и идеи оказались отодвинутыми на задний план бурными социальными событиями, они пользовались значительным успехом в США, особенно среди социологов и социальных психологов Чикагской школы. Была опубликована книга Спикмена о Зиммеле [22]; Смолл, Парк, Берджесс и др. печатали переводы из Зиммеля и широко пропагандировали его труды, оказавшие влияние на формирование их собственных социологических концепций. Однако не совокупность социологических

идей Зиммеля вызывала их интерес. Их привлекали прежде всего те из его работ, которые соответствовали направлению их исследований: по социологии города, динамике человеческих групп, социальной дезорганизации, социальной экологии и т. п. Именно в этот период и сложилось во многом свойственное американской социологии и поныне представление о Зиммеле, как о тонком и наблюдательном социальном психологе, теоретике взаимодействия, не ставившем, в отличие, например, от его современников Вебера и Дюркгейма, крупномасштабных, значимых теоретических, методологических, социальных проблем⁶.

В Германии начала 30-х годов один лишь Л. фон Визе попытался позитивно использовать теоретическое наследие Зиммеля. Однако его «Система общей социологии» [23], оказавшаяся гигантским «аннотированным каталогом» типов межчеловеческих связей и отношений, оторванных от конкретного содержания и лишенных исторического смысла, сыграла отрицательную роль в том, что касалось распространения и признания идей Зиммеля. Она лишь послужила выработке «формалистского» стереотипа, согласно которому впоследствии оказался судим не только Визе, но и сам Зиммель.

Развитие социологии в послевоенный период внесло некоторые коррективы в сложившиеся ранее представления. В трудах Зиммеля обнаруживают сегодня идеи, позволяющие считать его одним из предшественников символического интеракционизма. По словам Н. Дензина, конечной целью интеракционистских исследований является формулирование «универсальной формальной теории в зиммелевском смысле» [10, р. 269], т. е. формулирование «грамматики» символических взаимодействий, согласно которой конституируются любые социальные факты и явления независимо от их конкретно-исторического содержания.

Один из наиболее глубоких интерпретаторов Зиммеля — Фр. Тенбрук — трактует Зиммеля как основоположника структурно-функционального подхода [11, р. 69]. Если совокупность форм социации истолковать как совокупность ролевых структур, то общество оказывается функцией межиндивидуальных взаимодействий, организующихся в этих структурных рамках.

В этой связи Тенбрук обращает внимание на динамический аспект зиммелевского понятия социации. Подход Зиммеля, говорит он, отличается от сложившейся ныне в западной социологии структурно-функциональной теории общества тем, что роли трактуются у Зиммеля не как принудительно действующие орудия

⁶ Выражением этой точки зрения может служить посвященный Зиммелю раздел в переведенной на русский язык книге Г. Беккера и А. Боскова «Современная социологическая теория» [2, с. 39—41].

социализации и социального контроля, а, наоборот, как «вторичные» образования, функция которых определяется их внутренним, индивидуально обусловленным содержанием, т. е. мотивами, целями — короче говоря, культурным материалом, привносимым в роли взаимодействующими индивидами. Тенбрук подводит к необходимости рассматривать формальную социологию Зиммеля как тот же структурный функционализм, но без абсолютизации системы, во-первых, и свободный от пренебрежения ролью личности, во-вторых [12, р. 75].

В трудах Зиммеля обнаруживают также классические образцы исследований в области ролевой теории, динамики социальных групп, социологии власти, социологии конфликта и т. д. При этом, однако, часто оказывается утраченной общая теоретическая система координат, в рамках которой ставились и решались Зиммелем указанные проблемы. Многие стороны социологического наследия Зиммеля ускользают из поля зрения исследователей. Широко распространенным остается мнение о «мелкотемности» его работ, об «эссеистской» природе его творчества и, главное, об отсутствии сколько-нибудь целостной концепции общества и социального развития. Похоже, что Зиммель был прав, записав более полувека назад в своем дневнике: «Наследство, которое я оставляю, похоже на размененный чек; деньги распределены, и каждый вкладывает свою часть в то дело, которое соответствует его натуре, забывая, чем он обязан этому наследству» [11, р. 195].

В последние десятилетия на Западе наметилось оживление интереса к социологическому творчеству Зиммеля [10—12]. Появляются работы, посвященные анализу его социологической концепции в единстве всех ее составных частей: общей, формальной и философской социологии. Особенно примечательна в этом отношении книга П. Э. Шнабеля [13]. Иногда говорят даже о «зиммелевском ренессансе». По словам Л. Козера, Зиммель «продолжает стимулировать социологическое воображение столь же мощно, как Дюркгейм или Вебер» [9, р. 215]. Однако адекватное определение места Зиммеля в истории социологии возможно лишь в конкретном историческом контексте и с учетом идейной борьбы между буржуазной и марксистской социологией.

Литература

1. Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 1.
2. Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1962.
3. Буржуазная философия кануна и начала империализма. М., 1977.
4. Зиммель Г. Проблемы философии истории. М., 1898.
5. Зиммель Г. Дарвинизм и теория познания. М., 1899.

6. *Зиммель Г.* Социальная дифференциация: Социологическое и психологическое исследование. М., 1909.
7. *Зиммель Г.* Конфликт современной культуры. Пр., 1923.
8. *Abel T.* Systematic Sociology in Germany: A Critical Analysis of Some Attempts to Establish Sociology as an Independent Science. 2nd ed. N. Y., 1965.
9. *Coser L. A.* Masters of Sociological Thought. N. Y., 1977.
10. *Denzin N.* Symbolic Interactionism and Ethnomethodology.— In: Understanding Everyday Life/Ed. J. L. Douglas. London, 1972.
11. *Georg Simmel.* 1858—1918/Ed. K. H. Wolff. Columbus (Ohio), 1958.
12. *Georg Simmel/Ed. L. A. Coser.* Englewood Cliffs (N. J.), 1965.
13. *Schnabel P. E.* Die soziologische Gesamtkonzeption Georg Simmels: Eine wissenschaftshistorische und wissenschaftstheoretische Untersuchung. Stuttgart, 1974.
14. *Schrader-Klebert K.* Der Begriff der Gesellschaft als regulative Idee bei Georg Simmel.— Soziale Welt, 1968, Bd. 19, H. 1.
15. *Simmel G.* Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität. 2. Aufl. München; Leipzig, 1909.
16. *Simmel G.* Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft. Berlin; Leipzig, 1917.
17. *Simmel G.* Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine erkenntnistheoretische Studie. 2. Aufl. München; Leipzig, 1922.
18. *Simmel G.* Philosophische Kultur: Gesammelte Essays. 2. Aufl. Potsdam, 1923.
19. *Simmel G.* Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. 3. Aufl. München; Leipzig, 1923.
20. *Simmel G.* Philosophie des Geldes. 6. Aufl. 1958.
21. *Sorokin P.* Contemporary Sociological Theories. N. Y., 1928.
22. *Spykman N.* The Social Theory of G. Simmel. Chicago, 1925.
23. *Wiese L. von.* System der allgemeinen Soziologie. München; Leipzig, 1933.
24. *Woyslawski H. L.* Georg Simmel's Philosophie des kapitalistischen Geistes. Berlin, 1931.

Глава десятая

Социология Эмиля Дюркгейма

1. Социально-политическая позиция Дюркгейма

Последняя четверть XIX в. во Франции ознаменовалась вступлением капитализма в империалистическую стадию со свойственными ей явлениями экономического, политического и духовного кризиса. Общественно-экономическая система не могла обеспечить своего собственного стабильного существования и находилась под постоянной угрозой революционных выступлений трудящихся масс. Клерикально-монархические круги вели борьбу с буржуазными республиканцами, стремясь к реставрации реакционного общественного порядка.

Духовной опорой реакции была спиритуалистическая философия. Вместе с тем к концу XIX в. в различных областях духовной культуры заметно усилилось влияние контровского позитивизма. Идея социологии как самостоятельной науки, которая должна была стать основой реорганизации общества, постепенно находила поддержку буржуазных республиканцев, выдвинувших программу социально-политических преобразований.

Между 1870 и 1914 гг. социологическая мысль во Франции развивалась в нескольких направлениях. Одно из них возглавляли последователи Ле Пле, проводившие монографические исследования экономического и семейного положения различных групп населения. В идеологическом отношении леплеисты были весьма консервативны, опору пошатнувшемуся общественному порядку они видели в религии.

Так называемые социальные статистики, в большинстве случаев государственные чиновники, проводили эмпирические исследования по заказу различных государственных учреждений.

Социологи различных направлений позитивистской ориентации группировались вокруг «Международного журнала социологии», организованного Рене Вормсом. Среди них видное место занимали Г. Тард, М. Ковалевский, Ж. Новиков, Е. Де Роберти и другие активные члены Парижского социологического общества и Международного института социологии.

С теологических позиций выступали «католические социологи», защитники томизма (Абер, Деплуаж, Легран и др.).

Однако ни одно из этих направлений не могло служить теоретической основой социально-политических устремлений буржуазных республиканцев. Теоретическим обоснованием политики и идеологии социального реформаторства, необходимой предпосылкой которого был «классовый мир» и «всеобщее согласие», стала теоретико-методологическая концепция, получившая название «социологизм». Наиболее полное выражение эта концепция нашла в трудах Эмиля Дюркгейма (1858—1917)¹.

Получив философское образование в Высшей Нормальной школе в Париже, Дюркгейм вначале преподавал в провинциальных лицеях, одновременно изучая социологическую литературу и сотрудничая в качестве рецензента в философских журналах. Побывав в Германии для ознакомления с состоянием философии, социальных наук и этики, он получил в 1887 г. приглашение прочитать курс социальных наук в университете Бордо, а в 1896 г. возглавил в этом университете первую во Франции кафедру педагогики и социальной науки.

Вокруг Дюркгейма объединилась группа его учеников и последователей: Марсель Гране, Селестин Бугле, Жорж Дави, Франсуа Симиан, Поль Фоконне, Морис Хальбвакс, Марсель Мосс и др. В тесном сотрудничестве с ними Дюркгейм в 1896 г. стал издавать «Социологический ежегодник», оказавший большое влияние на развитие французского обществоведения.

Идейно-теоретическими источниками научной и педагогической деятельности Дюркгейма служили концепции Просвещения, в частности концепции Монтескье, Кондорсе, Руссо, а также Сен-Симона и Конта. Большое влияние также оказали на него этика Канта, психология народов Вундта, некоторые идеи немецкой исторической школы права.

Первые три крупных произведения Дюркгейм опубликовал в 90-х годах. В докторской диссертации «О разделении общественного труда» (1893) была изложена его социально-политическая платформа, впоследствии конкретизированная и уточненная

¹ Анализ социологических концепций Дюркгейма посвящен ряд исследований советских ученых [1, 2, 6—8, 10].

как им самим, так и его «школой». Другая работа — «Правила социологического метода» (1895)² — была посвящена обоснованию теоретико-методологических концепций «социологизма». «Правила...» подготовили почву для конституирования социологии как самостоятельной дисциплины. В социологическом исследовании «Самоубийство» (1897) Дюркгейм предпринял попытку объединения теоретического подхода к объяснению этого явления с анализом эмпирических данных, послуживших основой для теоретической гипотезы.

В 1902 г. Дюркгейм был приглашен в Сорбонну на должность профессора кафедры науки о воспитании, которой начал руководить с 1906 г. В 1913 г. кафедра была переименована в кафедру науки о воспитании и социологии.

После переезда в Париж Дюркгейм в течение 15 лет занимался преподаванием, разработкой социологических проблем морали, воспитания и образования. Итогом этой работы были следующие публикации: «Воспитание и социология» (1922), «Моральное воспитание» (1925), «Эволюция педагогики во Франции» (1938), «Уроки социологии» (1960) [21, 23, 25, 26].

Многолетняя работа по проблемам религии увенчалась трудом, посвященным австралийскому тотемизму, — «Элементарные формы религиозной жизни» (1912).

«Социологическая школа» Дюркгейма завоевала прочные позиции во французском обществоведении, однако работа социолога была прервана первой мировой войной. Дюркгейм откликнулся на военные события участием в общественной деятельности по «моральному вдохновению» народа. Отрицая империалистический характер войны в отношении всех ее участников, в том числе и Франции, он вместе с тем разоблачал империалистические цели Германии, ее стремления к всемирной гегемонии³.

Остро чувствуя кризис буржуазного общества, пытаясь бороться с ним при помощи социологического обоснования планов общественного переустройства и исправления, Дюркгейм хотел создать новую идеологию буржуазии, идеологию, которая имела бы научный характер. В соответствии с позитивистской концепцией научная социология должна была стать новым символом веры, идеологией, даже «религией» современного Дюркгейму общества. Предлагаемые им меры и способы решения социаль-

² В дальнейшем мы будем пользоваться сокращенным названием этих работ: «Разделение труда» и «Правила...».

³ В памфлетах «Германия превыше всего» (1915) и «Кто хотел войны?» (1915) Дюркгейм возлагал на Германию вину за военные бедствия.

но-политических проблем, основанные на идее классовой солидарности, были направлены на мирное урегулирование противоречия между трудом и капиталом. Он пытался теоретически обосновать популярный в то время буржуазный лозунг общественной солидарности и положил в основу всего своего учения идеи позитивистской концепции науки.

Борясь за секуляризацию школьного и университетского образования, за освобождение общественной и интеллектуальной жизни от церковного влияния, Дюркгейм неизменно выступал против повсеместного засилия клерикалов и внес немалый вклад в обоснование политики отделения церкви от государства и школы от церкви, увенчавшейся принятием соответствующего закона в 1905 г.

Отвергая революцию, Дюркгейм призывал к организации профессиональных корпораций, предназначенных, с его точки зрения, улучшать общественную мораль, и к реформе образования.

Профессиональные корпорации, охватывающие целые отрасли труда, объединяющие капиталистов и рабочих в единый общественный орган и разрешающие все проблемы как данной профессии, так и взаимоотношений с другими профессиональными объединениями, должны были, по мысли Дюркгейма, помогать правительству в деле урегулирования общественных проблем и регламентации всех видов человеческой деятельности.

Дюркгейм не понимал сложности нарастающего социалистического движения, коренных различий между многочисленными группировками его участников. Поэтому отношение Дюркгейма к социализму было, во-первых, недифференцированным, во-вторых, отмеченным симпатией к некоторым социалистическим идеям, в особенности идеям Сен-Симона, и, в-третьих, характеризовалось непониманием классовой сущности научного социализма К. Маркса, отрицанием значения революционной борьбы.

Дюркгейм поддерживал близкие дружеские отношения с Жоресом, вождем французских социалистов. В ряде пунктов несомненно совпадение их взглядов, их взаимное влияние. Многим представителям школы Дюркгейма был близок реформистский социализм жоресовского типа. Марсель Мосс, Франсуа Симиан, Люсьен Леви-Брюль, Альберт Юбер, Люсьен Герц были членами социалистической партии. Некоторые из них участвовали в основании «Юманите», в те времена органа социалистической партии, и сотрудничали в нем. Многие из дюркгеймовцев преподавали в Социалистической школе, целью которой была пропаганда среди рабочих социализма. Неудивительно поэтому, что некоторые общественные круги в Третьей республике воспринимали социологию почти как синоним социализма.

В 90-х годах среди различных отрядов французского рабочего движения начало расти влияние марксизма. Появляются переводы произведений Энгельса, Каутского, Лабриолы. Ответом Дюркгейма на увлечение многих студентов социализмом были в 1895—1896 гг. его лекции о социализме. Начав с Сен-Симона, он намеревался рассмотреть учения Прудона, Лассалля и Маркса, однако не смог до конца этот план осуществить.

Дюркгейм признавал социализм движением, имеющим большое общественное значение. Социалисты, особенно Сен-Симон и Маркс, осознали, писал он, что современное общество коренным образом отличается от традиционного типа социального порядка, и сформулировали программу социальной реорганизации, чтобы преодолеть кризис, вызванный переходом от старого к новому. Социализм — это идеал, выросший из чувства справедливости и сочувствия нищете трудящегося класса. Это «прежде всего план реконструкции обществ, программа коллективной жизни ... которой еще не существует и которая представляется человеку достойной его» [24, р. 4]. Социализм — это «крик боли и иногда гнева, издаваемый людьми, которые сильнее всего чувствуют нашу коллективную болезнь» [Ibid., р. 6].

Определяя социализм как практическую доктрину, требующую сознательного подчинения всех экономических функций руководящим центрам общества [24, р. 25], Дюркгейм ошибочно истолковывал социализм как исключительно экономическое учение, которое якобы не уделяет внимания моральным проблемам.

Дюркгейм хотя и признавал, что многие социалисты, и особенно К. Маркс, неразрывно связали свою судьбу с защитой интересов рабочего класса, все же полагал, что это является второстепенным, несущественным в их теориях. Отвергая необходимость уничтожения классов, Дюркгейм не считал принципиально важным положение о «классовом конфликте», поскольку улучшение судьбы рабочих наступит де само собой как простое следствие реформы общественного устройства.

Абсолютизируя экономическое содержание социализма и на этом основании критикуя его за недооценку морального фактора, Дюркгейм рассматривал коммунизм (ранние коммунистические учения) как исключительно моральную доктрину, проповедующую аскетизм, как мечту, которая выражает благородство ума ее творцов и вследствие этого обладает притягательной силой. Но это учение, по мнению Дюркгейма, не соответствует потребностям общества, поскольку не всеобщее воздержание и бедность должны стать общественным идеалом, а благополучие и богатство.

Непонимание Дюркгеймом научного социализма объясняется его классовой позицией. В целом оптимистически оценивая возможности развития капитализма, он зачислял общественные явления, на почве которых вырастал научный социализм, в разряд «социальной патологии», которую можно «излечить» путем реформ, а социальный вопрос сводил к вопросу моральному.

Социально-политическая позиция Дюркгейма носила примитивный и утопический характер. Его усилия как идеолога и теоретика были направлены на поиски третьего пути между клерикальным роялизмом и социализмом, на обоснование социального реформаторства. Поиски эти не увенчались сколь-нибудь серьезными результатами.

2. Предмет социологии и ее место в ряду других общественных наук

К числу общих условий, необходимых для превращения социологии в самостоятельную науку, Дюркгейм относил наличие особого предмета, изучаемого исключительно данной наукой, и соответствующего метода исследования. Социология должна изучать, полагал он, социальную реальность, имеющую особые, только ей одной присущие качества. Элементами социальной реальности являются социальные факты, совокупность которых — общество. Эти факты и составляют предмет социологии.

«Социальным фактом, — по определению Дюркгейма, — является всякий образ действия, резко определенный или нет, но способный оказывать на индивида внешнее давление... и имеющий в то же время свое собственное существование, независимое от его индивидуальных проявлений» [3, с. 19]. Дюркгейм писал, что при рождении индивид находит готовыми законы и обычаи, правила поведения, религиозные верования и обряды, язык, денежную систему, функционирующие независимо от него. Эти образы мыслей, действий и чувствований существуют самостоятельно, объективно.

Следствием объективности социальных факторов была другая их характеристика — оказываемое ими на индивидов давление, принуждение последних к определенному действию. Поясняя это, Дюркгейм писал, что каждый человек испытывает на себе социальное принуждение. Юридические и моральные правила, например, не могут быть нарушены без того, чтобы индивид не почувствовал всей тяжести всеобщего неодобрения. Точно так же обстоит дело с другими видами социальных фактов.

Фактам коллективного сознания, которые Дюркгейм назвал коллективными представлениями, являющимися сущностью мо-

рали, религии, права, он в известном смысле противопоставляя факты, понимаемые как формы общественного бытия, или факты морфологического порядка.

Социальная морфология должна изучать строение и форму частей общества, его «анатомическую структуру», которую составляют демографические и экологические факты — «субстрат» коллективных представлений. К морфологическим фактам относятся число и характер основных элементов общества, способы их сочетания, степень достигнутой ими сплоченности, распределение населения на территории, характер путей сообщения, форма жилищ и т. д. [14, р. 171].

Морфологические факты составляют как бы «материальный», количественный аспект общества, в то время как факты коллективного сознания — коллективные представления являются его духовным, качественным аспектом.

Морфологические факты и коллективные представления Дюркгейм назвал «внутренней социальной средой». Ее характеризует число индивидов на единице площади («материальная плотность») и степень концентрации «массы» («динамическая плотность»), выражающаяся в интенсивности социального общения индивидов, частоте их контактов, определяющей «качество общей жизни».

Противоречия в решении Дюркгеймом этих вопросов — яркий пример его философской непоследовательности. Так, указывая на определяющее влияние социальной среды, Дюркгейм включал в это понятие как материальные, так и идеальные факторы. Подчеркивая способность коллективного сознания производить другие социальные факты и даже создавать общество, он придавал ему (сознанию) самодовлеющий, автономный характер, никогда не ставя вопроса о границах или относительности этой автономии. Употребляемое им понятие «материального субстрата» общественной жизни отнюдь не означало приближения к пониманию действительной материальной основы общества, его базиса. Приращение важности экономических отношений, истолкование их как отношений выгоды, интереса вело его к непониманию роли производственной трудовой деятельности. Как большинство домарксовых материалистов, Дюркгейм считал, что материя — это синоним физического тела, и потому не мог усмотреть в обществе иной «материи», чем та, которая была воплощена в экологическом, демографическом, технологическом факторах.

Вместе с тем нельзя не отметить его стремления поставить социологию на более прочный фундамент, чем тот, на котором стояла психология, найти исходный пункт для социологического объяснения многообразия социальных феноменов.

Помимо непоследовательности, важнейшим недостатком дюркгеймовской трактовки проблемы социальных фактов как предмета социологии было непонимание важности исследования их гносеологической природы, что при теоретическом анализе такого явления, как религия, приводило к принципиальным ошибкам.

В концепции Дюркгейма социология занимает центральное место среди общественных наук. Ее задача — не только исследование социальных фактов. Социология вооружает все другие общественные науки методом и теорией, на базе которых должны вестись исследования в различных областях общественной жизни. Различные общественные науки становятся как бы разделами, ветвями социологии, исследующими коллективные представления в их конкретной форме — юридической, моральной, религиозной, экономической и т. п. Представителей различных дисциплин должна объединять общая точка зрения на характер социальных фактов, общие критерии их оценки, общий метод исследования. Только при таком условии социология перестанет быть абстрактной, метафизической наукой, а труды обществоведов — монографиями, ничем не связанными друг с другом и лишёнными познавательной ценности. Дюркгейм распространял свои планы «социологизации» на теорию познания и логику, а также на нефилософские науки — историю, этнографию, экономику и др. Философия также подлежала перестройке на базе социологии и ее данных [27].

Соотношение социологии и философии в понимании Дюркгейма выражалось в противоречивой формуле: с одной стороны, требование отделения социологии от философии, а с другой — нахождение новых видов связей между ними. Дюркгейм считал, что, отпочковавшись от философии, социология получит возможность заняться своими собственными проблемами — социальной реальностью как таковой. При этом он имел в виду ее отпочкование от традиционной идеалистической метафизики, далекой от понимания действительности. Одним из конечных результатов развития социальных исследований было, по мысли Дюркгейма, создание социологически обоснованной философии, поскольку действительно научное решение самых трудных метафизических вопросов (о природе морали, религии и т. п.) возможно, считал он, только на базе социологических исследований. Задачи, которые ранее безуспешно решались с объективно-идеалистических (теологических) или субъективно-идеалистических (психологических) позиций, казались ему разрешимыми, если под объяснение социальных по своей сущности явлений будет подведена эмпирическая база. Так социологическая точка зрения должна

была изменить философию, лишить ее спекулятивного характера. Подобная постановка вопроса о соотношении социологии и философии и месте социологии в ряду других общественных наук не встречается ни в одной школе буржуазной социологии и содержит немало верных мыслей. Однако плодотворное решение вопроса о единстве общественных наук, а также философии и социологии возможно только на базе диалектико-материалистического мировоззрения. Поставив вопрос о единстве наук и синтезе их результатов, Дюркгейм не смог ни удовлетворительно концептуализировать его, ни тем более практически реализовать вытекающие из его концепции задачи.

3. «Социологизм» как теория общества

В теоретических концепциях Дюркгейма прослеживаются две главные тенденции. Первая из них — натурализм — исходит из понимания общества и его закономерностей по аналогии с природой, с естественными ее законами и связана с традициями философии Просвещения. Вторая — так называемый социальный реализм — понимание общества как реальности особого рода (*sui generis*), отличной от всех других видов реальности (физической, химической, биологической, психологической), — связана с концепциями общества, развиваемыми традиционалистами (Бональдом, де Местром), а также Сен-Симоном и Контом.

Социальный реализм как теория общества является частью так называемого социологизма Дюркгейма.

В теоретическом плане «социологизм»⁴ в противоположность индивидуалистическим концепциям утверждал принцип специфичности и автономности социальной реальности, более того, ее примата и превосходства над индивидами. По сравнению с индивидом, общество рассматривалось как более богатая содержанием реальность. В методологическом плане для «социологизма» характерен принцип объективного научного подхода к социальным явлениям, требование объяснения социального другим социальным и в связи с этим — критика биологического и психологического редукционизма.

«Социологизм» имел непосредственное отношение к решению основного философского вопроса. Дюркгейм признавал связь сознания и материи, указывал на происхождение общественного сознания из «социальной среды». Из того, что социальная жизнь

⁴ Идеи «социологизма» встречаются в произведениях многих современников Дюркгейма — Альфреда Эспинаса (1844—1922), Жана Изуле (1854—1929), Евгения де Роберти (1843—1915).

«отчасти не зависит от организма, не следует вовсе, что она не зависит ни от какой материальной причины и что ее должно поместить вне природы, — писал он. — Все те факты, объяснения которых нельзя найти в строении тканей, происходят от свойств социальной среды» [4, с. 279]. Сутью его концепции было стремление включить моральные и религиозные феномены в сферу естественных явлений, «имеющих условия и причины», но в то же время сохранить их специфику. Последнее вело к наделению общественного сознания такого рода качествами, которые превращали его в почти самостоятельный феномен, порождающий общественную жизнь как таковую.

Дюркгейм проводил четкое различие между индивидуальным и коллективным сознанием. «Группа думает, чувствует, действует совершенно иначе, чем это сделали бы ее члены, если бы они были разъединены. Если, следовательно, отправляться от этих последних, то мы не поймем ничего из того, что происходит в группе», — писал он [3, с. 91]. Коллективное, или общее, сознание французский социолог называл психическим типом общества, имеющим свой способ развития, несводимый к материальной основе, свои свойства, свои условия существования. Стремясь выразить динамический аспект коллективного сознания, его спонтанный, нерегулируемый характер, Дюркгейм ввел термин «коллективные представления» для обозначения эмоционально окрашенных общих идей и верований. И по своему происхождению, и по своему содержанию они являются общественными, коллективными.

При рассмотрении генезиса коллективного, или общего, сознания Дюркгейм опирался на идеи непрерывного развития природы и «творческого синтеза» простого в сложное.

Отношения индивидов в обществе истолковывались им как отношения ассоциации, в результате которой возникает новое качество — социальная жизнь как процесс деятельности.

Учение, согласно которому в процессе общения и ассоциации индивидов из фактов взаимодействия и коммуникации возникает новое качество — социальная жизнь, получило у многих исследователей Дюркгейма название «ассоцианистского реализма» (см.: [12, 30—32]).

Отрицая веру в общество как трансцендентное гипостазированное и субстанциональное целое и предупреждая против подобного истолкования своей концепции, Дюркгейм писал: «Социальные верования или акты способны существовать независимо от их индивидуальных выражений. Этим, очевидно, мы не хотели сказать, что общество возможно без индивидов: подозрение в провозглашении столь явной нелепости нас могло бы и поща-

доть» [5, с. 436]. Под «независимостью общества» Дюркгейм подразумевал лишь его объективность по отношению к индивиду и особую качественную специфику, а не потусторонность, сверхъестественность. «Мы отнюдь не хотим гипостазировать коллективное сознание, — писал Дюркгейм. — Мы столь же мало допускаем субстанциональную душу в обществе, как и в отдельном индивидууме» [Там же, с. 26]. Социолог истолковывал отношение общества и индивидов как отношение целого и его частей, постоянно ссылаясь на пример химического целого как синтеза его составных элементов.

Однако наряду с ассоцианистским существует еще один немаловажный аспект дюркгеймовского понимания общества. Указывая на земные, социальные корни религии, Дюркгейм называл бога обществом. Употребляя понятия бога и общества как синонимы, он хотел предложить взамен обветшалых религиозных представлений новые, отвечающие критериям рациональности и светскости. Подчеркивая священность общества, наделяя его чертами одухотворенности, гиперспиритуалистичности, Дюркгейм хотел выразить идею морального превосходства общества над индивидами.

Но, наделяя общество чертами священности, он рисовал его тем самым в традиционных религиозных красках. Натурализм и рационализм Дюркгейма вполне сочетались не только с религиозно-спиритуалистической терминологией, но и с идеалистической трактовкой общественной жизни.

Взгляды Дюркгейма на общество эволюционировали. В своих ранних произведениях он настаивал на тесной взаимосвязи между коллективным сознанием и социальной средой. В зависимости от того, как меняется размер групп, плотность и мобильность их индивидуальных компонентов, отношение между индивидуальными умами и коллективным умом, меняются и общие верования, санкционируемые последним. Позднее Дюркгейм стал считать коллективное сознание жизненным узлом всего общества.

Общество он объявил «композицией всякого рода идей, верований и чувств, которые реализуются через посредство индивидов» [22, р. 85].

Исторический идеализм, яркой формулировкой которого было это определение общества, привел Дюркгейма к тому, что социальные отношения он почти всегда стал истолковывать как отношения моральные; а идеалы называл «душой общества», его сущностью.

Как справедливо указывал ученик Дюркгейма Селестин Бугле, «в позитивизме не было монизма» [13, р. XI], и в особенности

в дюркгеймовском позитивизме. Общество и его сознание рассматривались Дюркгеймом как явления одноплановые, в его концепции они были не только взаимосвязанными и взаимнообусловленными, но и могли менять этимологическую последовательность при объяснении. То коллективные представления были продуктом общества, то, наоборот, общество — продуктом коллективных представлений, что не смущало Дюркгейма, а, напротив, казалось ему признаком научности. В этом состоял, как отмечал Бугле, «центральный пункт дюркгеймовской философии» [ibid.].

4. Правила социологического метода

Методология социологического исследования, разработанная Дюркгеймом, позволяет отнести его к видным представителям позитивизма.

Ставя задачу конституирования социологии в теоретико-методологическом отношении, Дюркгейм пытался тесно связать ее методологические принципы с пониманием предмета социологии как особого рода фактов — социальных. При этом он продолжал традиции позитивизма в том смысле, что систематически рассматривал правила сбора исходных эмпирических данных, объяснения эмпирически установленных отношений между ними и доказательства выдвинутых гипотез. Дюркгейм разделял натуралистические установки позитивистов, стремясь строить социологию по примеру естественных наук с характерным для последних индуктивным методом и принципом объективного наблюдения. Главным противником Дюркгейма в этих вопросах был психологизм, в частности типичный для того времени метод интроспекции.

Первое правило, которое должно было, по мнению Дюркгейма, обеспечить объективный подход к социальной действительности, выражалось в принципе: «Социальные факты нужно рассматривать как вещи» [3, с. 20].

Трактовать социальные явления как «вещи» означало признавать их независимое от субъекта существование и исследовать их объективно, так, как исследует свой предмет та или иная естественная наука. Применяя принципы методологического объективизма к изучению коллективных представлений, природа которых идеальна, «гиперспиритуалистична», Дюркгейм столкнулся с некоторыми весьма сложными вопросами. Поскольку коллективные состояния сознания нельзя непосредственно наблюдать, о них, утверждал он, можно судить только опосредованно, на основании объективных данных о различных формах поведения, а также по выражению коллективного сознания в форме общест-

венных институтов. Социология, таким образом, имеет дело с объективацией общественного сознания, с выражением его в объективных показателях. Например, Дюркгейм считал, что цифры статистики помогают раскрыть неуловимые иным путем «течения» повседневной жизни, пословицы первобытных народов — обычаи этих народов, присведения искусства — исторически меняющиеся вкусы и т. п. [Там же, с. 51].

Поскольку применение метода косвенного наблюдения возможно в физических науках, оно возможно и в социологии. Однако цель науки, согласно Дюркгейму, не сводится к описанию и упорядочению социальных фактов при помощи наблюдаемых объективных показателей. Они помогают устанавливать более глубокие причинные связи и законы. Наличие в социальном мире закона свидетельствует о научности социологии, которая этот закон раскрывает, ее родстве с другими науками. «Именно законы образуют предмет исследования науки об обществе», — писал Дюркгейм [20, р. 46] и тесно связывал понятие закона с принципом детерминизма⁵. Дюркгейм рассматривал факт и закон как категории соотносительные, отражающие разные уровни связей действительности. Факт есть внешнее проявление закона; закон — общая внутренняя основа факта.

Стремясь достигнуть как можно большей объективности при сборе эмпирического материала, Дюркгейм подчеркивал, что на первой фазе исследования в качестве исходных данных нужно выбирать только такие явления, которые можно наблюдать непосредственно.

В требовании исходить из ощущений, «заимствовать из чувственных данных элементы своих первоначальных определений» [3, с. 49] Дюркгейм видел гарантию избавления от «предпонятий» или понятий обыденного языка «призраков, искажающих истинный вид вещей, но принимаемых нами за самые вещи» [Там же, с. 23]. Продолжая борьбу с этими «призраками», начатую Френсисом Бэконом, он требовал изгнать из науки путанные идеи, предассудки и эмоции.

Факты, утверждал Дюркгейм, должны классифицироваться независимо от ученого и колебаний его ума и основываться на природе вещей. Отсюда его требование давать объективные определения понятий путем выделения черт, общих для целого класса явлений.

Дюркгейм осознавал необходимость теоретического определения научных понятий и требовал, чтобы они удовлетворяли кри-

⁵ «Социология может родиться при условии, если идея детерминизма, прочно установившаяся в физических и естественных науках, будет, наконец, распространена на социальный порядок» [Ibid., p. 39].

терию общности, а не основывались лишь на одном изолированном факте. Однако ярко выраженная приверженность к индуктивизму и эмпиризму не позволила ему более полно проанализировать способ образования теоретических научных понятий, показать, в чем проявляются их связи с научной теорией.

Стремление найти объективные закономерности общественных явлений обусловило высокую оценку, данную Дюркгеймом применению статистики в социологии. Статистические закономерности заключения браков, колебаний рождаемости, числа самоубийств и многие другие, которые на первый взгляд полностью зависят от индивидуальных причин, казались Дюркгейму наилучшим доказательством того, что в этих закономерностях проявляется некое коллективное состояние.

Одной из важнейших проблем Дюркгейм считал теоретическое обоснование возможностей научного объяснения социальных фактов. Решая эту проблему, Дюркгейм дифференцировал и применил на практике социологического исследования два рода анализа: причинный и функциональный.

Социологическое объяснение, по Дюркгейму, — это причинное объяснение, суть которого в анализе зависимости социального явления от социальной среды. С этой точки зрения Дюркгейм критиковал все другие попытки объяснить общественную жизнь — психологический редукционизм Милля, объяснение Контом общественной эволюции как следствия врожденного стремления человека развить свою природу, утилитаристские теории, в частности спенсеровскую концепцию.

Понятие функции было заимствовано Дюркгеймом из биологии и означало, что между данным физиологическим процессом и той или иной потребностью организма как целого существует отношение соответствия. Переводя это положение в социальные термины, Дюркгейм утверждал, что функция социального явления или института состоит в налаживании соответствия между институтом и некоторой потребностью общества как целого. Например, «спрашивать, какова функция разделения труда, — это значит исследовать, какой потребности оно соответствует» [4, с. 37].

Толкование Дюркгеймом функции как объективной связи между явлением и определенным состоянием общества как целого вполне оправданно. Функция, таким образом, зависит не только от объективных особенностей явления, выполняющего данную функцию, — она выражает идею связи, отношения.

Однако Дюркгейму не удалось довести до конца разработку метода функционального анализа, так как в ряде случаев он испытывал большие теоретические затруднения.

Например, он не смог выдвинуть и обосновать теоретического критерия истинности понимания общественных явлений, хотя многократно указывал на ошибки обыденного толкования того или иного общественного института и его функций.

Дюркгейм считал, что из правил установления причины, разработанных Миллем, применимо в социологии только одно — метод сопутствующих изменений. Если установлено, что два вида явлений постоянно находятся в одних и тех же отношениях и постоянно изменяются определенным образом как бы параллельно, тогда есть основание предположить, что между ними существует причинная связь. Исходным основанием для исследования причинных связей являются постоянные корреляции между определенными явлениями. Однако Дюркгейм полагал, что для констатации причинной зависимости одного постоянства связей между явлениями недостаточно, так как существуют связи, которые могут быть очень устойчивыми, однако причинными не являются. Такие корреляции образуются в результате того, что оба вида связанных друг с другом явлений суть следствия некоей общей причины, которая в корреляции не участвует.

Дюркгейм пытался исследовать, каким образом можно добиться достоверного знания причины, как можно доказать причинное отношение. Вслед за Миллем он считал, что широкое применение эксперимента в социологии с этой целью невозможно, и предлагал использовать для доказательства причинности в обществе сравнительный метод. Если, исследуя явления в одном обществе, нельзя надежно определить их причину, выделив ее из множества других причин и отдельно исследовав ее действие, то это можно сделать, исследуя аналогичные явления в других обществах, в которых действующие факторы можно наблюдать хотя бы частично изолированно.

Сравнительным исследованиям Дюркгейм придавал намного большее значение, чем Конт. Он утверждал, что они помогают решить все основные теоретические задачи социологии, так как, только сравнивая одни и те же явления в разных обществах, можно открыть в них общее и специфическое, определяющее их разнообразие и развитие в разных направлениях. Из этих соображений он и включал причинный анализ в рамки сравнительного метода исследования. После того как установлена взаимозависимость двух социальных явлений, нужно при помощи сравнительного исследования выяснить их важность и распространенность, определить, имели ли они место в разных общественных условиях или только в определенном обществе, или при определенном общем состоянии разных обществ. Дюркгейм указывал на необходимость сравнительных исследований разного масшта-

ба, с разным «полем» для сравнения в зависимости от характера проблем и природы исследуемых явлений. Чем сложнее общественное явление, тем большее значение для его объяснения имеет исследование его форм и его развития в возможно большем количестве различных человеческих обществ.

Поэтому социология неизбежно является сравнительной наукой. «Сравнительная социология,— писал Дюркгейм,— не есть отдельная ветвь социологии; это — сама социология, поскольку она перестает быть чисто описательной и стремится объяснить факты» [3, с. 126].

Стремление избежать описательности, разработать теорию и методологию социологического объяснения — весьма положительные моменты «социологизма» — точно так же, как его методологический объективизм и ориентация на естественные науки.

Структурно-функциональный анализ Дюркгейма базировался на аналогии общества с организмом как наиболее совершенной системой органов и функций. Из аналогий с организмом Дюркгейм выводил понятие обществ нормального типа, понятия нормы и патологии, которые затем применял к интерпретации таких явлений, как преступность, кризисы и другие формы общественной дезорганизации.

Нормальны, по Дюркгейму, те отправления социального организма, которые вытекают из условий его существования. Преступления и другие социальные болезни, нанося вред обществу и вызывая отвращение, нормальны в том смысле, что коренятся в определенных общественных условиях и поддерживают полезные и необходимые общественные отношения.

Внешний, непосредственно воспринимаемый объективный признак, который позволил бы отличать друг от друга два разряда факторов (нормальных и патологических), заключается, по мнению Дюркгейма, в степени их всеобщности или распространенности. Общепринятость является показателем общественного здоровья [Там же, с. 69]. Социальный факт, писал Дюркгейм, нормален для данного социального типа, рассматриваемого в определенной фазе его развития, если этот факт имеет место в большинстве принадлежащих к этому виду обществ, взятых в соответствующей фазе их эволюции [Там же, с. 69].

Понимание нормального как общепринятого и широко распространенного вело Дюркгейма не только к парадоксальным заключениям, но и к релятивизму. Так, преступление, встречавшееся во всех или в большинстве обществ, рассматривалось им как нормальное явление. Напротив, такие типичные социальные явления, как рост числа самоубийств в конце XIX в., некоторые

типы экономического кризиса квалифицировались им как патологические⁶.

Определить действительные функции разного рода общественных явлений с диалектико-материалистической точки зрения можно только на основании критериев, взятых из общесоциологической теории — исторического материализма. Дюркгейм догадывался о необходимости опираться на определенную теорию общества и исторического развития, говоря о некоей идеальной, оптимальной форме общества, по отношению к которой следует рассматривать отклоняющиеся случаи. Но теоретически обосновать эту форму он не смог. Это неизбежно приводило его к релятивизму в оценке того или иного общественного явления.

Избежать релятивизма в оценке различных общественных явлений можно было бы, перейдя на почву объективных критериев исторического прогресса и рассматривая субъективные критерии в соответствии с общей теорией поступательного развития общества. Но, отвергая идеи эволюционистов о прямолинейном и однолинейном развитии, Дюркгейм не выработал собственной последовательной теоретической концепции истории. В отличие от поздних структурных функционалистов, нередко избегающих сопоставления требований структурно-функционального подхода и исторического (причинного) анализа, Дюркгейм признавал правомерными оба подхода. Но трактовка общества как гармонического единства затрудняла понимание им причин и движущих сил развития. С позиций абсолютизации общественного целого проблема причин или движущих сил общественного развития является принципиально неразрешимой. Исторический метод, который Дюркгейм предлагал применять в исследованиях, означал требование изучать социальную среду как главный источник изменений и не прояснял смысла самого этого понятия в его отношении к истории.

Разработка причинного и функционального анализа применительно к обществу — плодотворное и перспективное направление. Важно, что Дюркгейм выступил в защиту социального детерминизма в то время, когда в буржуазном обществоведении нарастала тенденция истолкования принципа причинности в субъективистском духе.

Весьма плодотворной была также его установка на сравнительный анализ как необходимое требование социологического исследования. Действительно, вне исторической перспективы, позволяющей сравнивать социальные явления в разных общест-

⁶ Дюркгейм иногда приближался к другому, более научному пониманию нормы как оптимального варианта функционирования общества, а иногда отождествлял норму с идеалом.

вах и в разных временных параметрах, социологическое исследование зачастую лишается научного значения и смысла. Характерно, что это требование было также забыто более поздними структурными функционалистами.

В целом можно сделать вывод, что социологический метод Дюркгейма в той части, где речь шла об основных постулатах исследования, сохранил свое значение до настоящего времени. Реализация же этих постулатов ограничивалась и затруднялась вследствие неадекватной теоретической базы «социологизма».

5. Общественная солидарность и разделение труда

Центральная проблема творчества Дюркгейма — социальная солидарность. Решение этой проблемы должно было дать ответ на вопрос о том, какие связи объединяют людей в общество. Следовало определить природу и функции социальной солидарности в современном «развитом» обществе в отличие от примитивных или традиционных обществ и объяснить исторический переход от одной формы общества к другой.

Дюркгейм подверг критике важнейшие социологические концепции факторов, объединяющих людей в общество. Этими факторами не может быть свободная игра индивидуальных интересов (Спенсер) или государство (Конт, Тённис). Силой, создающей общественное целое и способствующей его сохранению несмотря на центробежные тенденции, является разделение труда. Главный тезис Дюркгейма состоял в том, что разделение труда, под которым он понимал профессиональную специализацию, все более и более исполняет роль, «которую некогда исполняло общее сознание; оно главным образом удерживает вместе социальные агрегаты высших типов» [4, с. 137].

Дюркгейм ставил перед собой следующие задачи: 1) исследование функции разделения труда, т. е. определение, какой социальной потребности оно соответствует; 2) раскрытие причин и условий, от которых оно зависит; 3) классификация его главных «ненормальных» форм, поскольку, по его мнению, «здесь, как и в биологии, патологическое поможет нам лучше понять физиологическое» [Там же, с. 32].

Разделение труда — признак высокоразвитого общества. Вследствие все увеличивающейся специализации труда индивиды вынуждены обмениваться своей деятельностью, выполнять взаимодополняющие функции, невольно составляя единое целое. Солидарность в развитом обществе — естественное следствие разделения производственных ролей. Как же обстояло дело с архаическими обществами, где разделение труда отсутствовало?

Отталкиваясь от типичной для социологии XIX в. идеи конструирования двух типов общества, между которыми существует историческая преемственность⁷, Дюркгейм строит дихотомию обществ с механической и органической солидарностью как двух звеньев единой эволюционной цепи.

Солидарность, господствующую в неразвитых, архаических обществах, он называет механической по аналогии с той связью, которая существует между молекулами неорганического вещества (молекулы все одинаковы, связаны чисто механически). Солидарность в таких обществах определяется сходством, подобием составляющих их индивидов, одинаковостью исполняемых этими индивидами общественных функций, неразвитостью индивидуальных черт. Механическая солидарность возможна ценой поглощения индивидуальности коллективом.

Дюркгейм находит объективный показатель, «видимый символ» солидарности в праве. Для механической солидарности характерно репрессивное право, в котором выражается сила коллективного сознания и задача которого — строго наказывать индивида, преступившего обычай или закон.

Дюркгейм устанавливает функциональную зависимость между силой социальных связей, характерных для того или другого вида солидарности, с одной стороны, относительной величиной (объемом) коллективного сознания, его интенсивностью, большей или меньшей его определенностью, с другой.

Солидарность крепче, если объем коллективного сознания совпадает с объемом индивидуальных сознаний, если коллективное сознание более интенсивно и более четко выражено. Тогда нет места для индивидуальных отклонений, коллективное сознание регламентирует всю жизнь индивида без остатка, коллективный авторитет является абсолютным.

По своему содержанию коллективное сознание в таких случаях целиком и полностью религиозно. Предвосхищая свою будущую теорию религии, Дюркгейм выдвинул положение о том, что там, где сильное убеждение разделяется группой людей, оно неизбежно принимает религиозный характер. Главная черта религиозных верований и чувств состоит в том, «что они общи известному числу индивидов, живущих вместе, и что, кроме того, они имеют довольно высокую среднюю интенсивность» [4, с. 134]. Так Дюркгейм отождествил социальное и религиозное: «Все, что социально, религиозно; оба слова суть синонимы» [Там же].

Но религия, констатировал Дюркгейм, обнимает все уменьшающуюся часть общественной жизни. Развитие разделения

⁷ Таковы типологии Конта, Спенсера, Тённиса и др.

труда, в котором появляется все большее число самых разнообразных функций, — главный и непосредственный фактор, ослабляющий единое коллективное сознание. Поскольку люди в обществе начинают выполнять частные специальные функции, происходит ослабление общественного сознания, которое функционально дифференцируется с тем, чтобы соответствовать всевозрастающему разделению труда и более сложной общественной организации.

Развитое общество, в котором каждый индивид выполняет какую-либо одну специальную функцию в соответствии с разделением общественного труда, напоминает организм с его различными органами, поэтому Дюркгейм называет новый вид солидарности, возникающий в нем, органической солидарностью. Разделение труда обуславливает различия индивидов, развивающих в соответствии со своей профессиональной ролью индивидуальные, личностные способности и таланты. Каждый индивид — теперь личность. Сознание того, что каждый зависит от другого, что все связаны единой системой общественных отношений, создаваемых разделением труда, вызывает чувство зависимости друг от друга, солидарности, своей связи с обществом. «Так как разделение труда становится важным источником социальной солидарности, то оно вместе с тем становится основанием морального порядка» [Там же, с. 324].

Органической солидарности соответствует так называемое реститутивное (восстановительное) право, функция которого состоит «в восстановлении прежнего порядка вещей, в приведении нарушенных отношений к их нормальной форме» [Там же, с. 53].

Коллективное сознание при органической солидарности принимает новые формы и изменяет свое содержание. Оно уменьшается в объеме, становясь только очень узкой частью развитых обществ; его интенсивность и степень определенности также уменьшаются. По мере развития разделения труда коллективное сознание становится все слабее и неопределеннее [Там же, с. 122].

По содержанию коллективное сознание все более превращается в светское, рационалистическое, ориентированное на индивида. В то же время Дюркгейм утверждал, что общему сознанию не угрожает опасность «совсем исчезнуть» [Там же, с. 136]. Развивается новая религия, объектом которой становится индивид. «По отношению к достоинству индивида мы имеем уже свой культ, который, как и всякий культ, уже имеет свои суеверия. Это, если угодно, общая вера» [Там же, с. 137]⁸.

⁸ Дюркгеймовская типология обнаруживает сильное влияние спенсеровского деления обществ на простые и сложные и его характеристики первых как гомогенных, а вторых — как свободно связанных и гетерогенных.

Дюркгейм подчеркивал и выделял аспект солидарности при разделении труда в современном обществе, отодвигая на задний план проблему антагонизма труда и капитала, «принудительного характера» труда, морального и экономического кризисов общества. Анализируя эти проблемы в конце своей книги «Разделение труда», он был склонен рассматривать их как результат недостаточной отрегулированности отношений между главными классами, как нездоровый элемент в жизни общества, которое в целом рассматривалось как солидарное, сохранившее свойственные предшествующим эпохам единство, целостность. Разделение труда, согласно Дюркгейму, — это как раз тот механизм, который в современном обществе, утратившем в значительной степени цементирующую силу общего, коллективного религиозного сознания, создает желаемую общественную связь, классовую солидарность, якобы компенсирующую все недостатки, связанные с узкой специализацией. Так понятие солидарности становится осью, вокруг которой строится весь анализ разделения труда, определение его функций.

Главный тезис Дюркгейма о том, что разделение труда естественно порождает солидарность, вытекал из определения функций разделения труда не по отношению к тому или иному классу той или иной социально-экономической системы, а лишь по отношению к коллективному или общему сознанию.

Солидарность рассматривалась Дюркгеймом как высший моральный принцип, высшая ценность, которая якобы является универсальной, признаваемой всеми членами общества. Поскольку потребность в общественном порядке, гармонии, солидарности «всеми считается за моральную» — морально и само разделение труда. Так дюркгеймовская концепция служила «определению условий сохранения общества» — той главной задаче, которую он ставил перед социологической наукой. Разумеется, всеобщность признания общественной солидарности высшей ценностью только постулировалась, а не доказывалась.

Причиной разделения труда Дюркгейм считал рост народонаселения, обуславливающий интенсивность социальной жизни. Возрастание «физической плотности», а также «объема» общества было неразрывно связано, по его мнению, с увеличением «моральной или динамической плотности», т. е. уровня социального взаимодействия, которое приводит в конечном счете к разделению труда.

Но каким образом? С ростом населения увеличивается и борьба за существование⁹; в этих условиях разделение труда — един-

⁹ Введение термина «борьба за существование» как механизма социального изменения было данью биологизму.

ственное средство сохранения и поддержания данного общества, создания общественной солидарности нового типа, предоставления обществу возможности развиваться в прогрессивном направлении.

Существуют и другие пути смягчения борьбы за существование — такие, как миграции, физическое устранение слабых, гражданская война, преступления, но они предполагают ценностную переориентацию индивидов. Эти способы избежания уничтожения общества в борьбе за существование затрагивают общую систему ценностей с общественным благом на ее вершине. Только профессионализация и специализация функций, по мнению Дюркгейма, сохраняют и усиливают ценностную ориентацию на сохранение и общества, и его членов.

Дюркгейм далее усложнял свой анализ, обращаясь к вопросу о множественности причин и условий. Кроме необходимых факторов, он искал вторичные факторы или ограничивающие условия, которые либо ускоряют, либо замедляют развитие данного социального явления. Они делают возможным развитие разделения труда, хотя сами не являются его причинами.

Среди таких специфических факторов он называл «прогрессирующую неопределенность общего сознания», секуляризацию и развитие науки, ослабление авторитета лиц старшего возраста, традиций и привычек и возрастание рациональности права, морали и цивилизации вообще, общее уменьшение давления общества на индивидов и возникновение автономной индивидуальной личности.

Вывод Дюркгейма состоял в том, что причинно-следственные отношения не являются простыми и однолинейными, а включают множество переменных, что причинное объяснение социальных фактов не должно полностью игнорировать ценностный аспект социальной жизни, хотя и не может всецело на нем базироваться. Тот факт, что Дюркгейм настаивал на постулате объяснения социального социальным, не позволил ему выйти за рамки констатации взаимодействия между факторами и установить истинную причинную зависимость явлений. Последняя могла быть установлена только в сфере более глубокого анализа, поскольку только подход к обществу как взаимодействию различных сторон единой общественно-экономической формации позволяет установить зависимость между ними как между определяющей причиной и произведенными следствиями.

Дюркгейм же исходил из философского принципа, что явления одного уровня не возникают из явлений другого уровня. Эта его установка принципиально исключала возможность обращения при объяснении социальных явлений к явлениям другого, более

высокого порядка, к явлениям более фундаментальным, т. е. к экономическим отношениям общества. Поэтому Дюркгейму и не удалось собственно причинное объяснение разделения труда. Он коснулся лишь взаимодействия различных факторов в пределах социальной сферы, не восходя к тому уровню, на котором только и можно найти истинные причины разделения труда. Последние следовало искать прежде всего в условиях экономической жизни классового общества, в конкретном характере его производственных отношений, которые и детерминируют процесс разделения труда. Дюркгейм же отрицал прочность и устойчивость экономических связей, их способность создавать общество, определять его характер и обеспечивать длительность существования. Поэтому он и исследовал разделение труда не с экономической, а с моральной точки зрения, считая разделение труда, которое он отождествлял с ростом специализации,— основным фактором, создающим общественную солидарность, т. е. общество.

6. «Ненормальные» формы разделения труда. Личность и общество

Дюркгейм был свидетелем нарастающих кризисных явлений и в экономической и в духовной жизни общества. Рост противоречий между трудом и капиталом, анархию производства он называл «ненормальными» формами разделения труда, вызванными слишком быстрыми темпами общественного развития. В третьей части «Разделения труда», посвященной исследованию этих «ненормальных» форм, Дюркгейм выделил следующие «болезни» капитализма: аномию (apomie), социальное неравенство и неадекватную организацию разделения труда. Объяснение аномии, т. е. такого общественного состояния, при котором отсутствует четкая моральная регуляция поведения индивидов, Дюркгейм искал в неразработанности правил, регулирующих отношения между социальными функциями, которые «не приспособлены друг к другу» [4, с. 284]. Это особенно ярко проявляется во время экономического или торгового кризиса в антагонизме труда и капитала. С ростом рыночной экономики производство становится неконтролируемым и нерегулируемым. С развитием крупной промышленности меняются отношения между предпринимателем и рабочим. С одной стороны, увеличиваются потребности последних; с другой стороны, машины все более заменяют людей. «Рабочий завербован... отнят у своей семьи» [Там же, с. 297]. «Так как эти превращения совершались с поразительной быстротой, то борющиеся интересы не имели еще времени прийти в равновесие» [Там же]. Рост крупной промышленности разбивает

единство малого предприятия, создавая два больших класса — капитал и труд, которые (Дюркгейм не отрицал этого) находятся в антагонистических отношениях.

Нормальное состояние общества, по Дюркгейму, должно характеризоваться развитым экономическим планированием и нормативной регуляцией экономических отношений, осуществляемой производственными корпорациями. В данном случае он отождествлял нормальное с оптимальным, наилучшим.

Болезни капитализма, описанные Дюркгеймом, — такие как нерегулированная, ничем не сдерживаемая конкуренция, классовый конфликт, рутинизация труда и деградация рабочей силы, — характеризуются им как болезни слишком быстрого роста производства и разделения труда, как временные побочные продукты естественной эволюции.

«Ненормальной формой» разделения труда Дюркгейм считал также неравенство, влекущее за собой отклонение от органической солидарности. Всякое «внешнее неравенство», создаваемое, например, наследованием имущества, угрожает органической солидарности, поэтому последняя возможна только при условии устранения неравенства и достижения справедливости на основе «естественного распределения талантов» [Там же, с. 301].

Равенству возможностей, утверждал он, препятствует классовая система, которая отнимает у широких масс возможность занять социальное положение в соответствии с их способностями. Это ведет к несправедливому обмену услугами. «Если какой-нибудь класс общества вынужден, для того чтобы жить, предлагать во что бы то ни стало другому свои услуги, между тем как другой класс может без них обойтись благодаря имеющимся у него ресурсам, не вытекающим из какого-нибудь социального превосходства (Дюркгейм имел в виду превосходство способностей. — *Авт.*), то второй класс несправедливо предписывает законы первому» [Там же, с. 308].

Дюркгейм утопически верил в то, что идеал справедливости все более утверждается в общественном мнении, что дело справедливости все более становится задачей капиталистического общества.

Преодоление «ненормальных» форм разделения труда мыслилось Дюркгеймом на пути мирного разрешения конфликтов, уменьшения борьбы и конкуренции до приемлемых размеров, установления свода правил, жестко регламентирующих отношения классов, введения справедливости и равенства «внешних условий», т. е. равенства социальных возможностей и воздаяния всем по заслугам.

Дюркгейм не представлял себе общества, в котором будут полностью устранены частная собственность и всяческое неравенство. Они, считал он, будут существовать, хотя и изменится отношение между ними. Доступ к материальным благам будет регулироваться естественными способностями индивидов, их одаренностью.

Последняя из указанных Дюркгеймом «ненормальных» форм разделения труда возникает тогда, когда из-за отсутствия координации действий недостаточна профессиональная активность рабочего.

По мысли Дюркгейма, солидарность общественной организации возрастет, если труд будет более интенсифицирован и организован. Однако это утопическое предположение было опровергнуто ходом развития капиталистического производства в XX в. Ни «научная организация труда», ни любые другие пути его интенсификации не привели к классовой солидарности антагонистического общества. Само понимание разделения труда у Э. Дюркгейма иное, чем у К. Маркса. Источник классового конфликта нужно было искать не путем анализа разделения труда как специализации профессиональных функций, а в разделении труда между классами общества в соответствии с их отношением к средствам производства, как полагал Маркс. Наследуется или заново приобретается собственность на средства производства — это имеет второстепенное значение; главное заключается в том, что отношения собственности определяют все другие отношения капиталистического общества и лежат в основе антагонизма труда и капитала.

Пути преодоления пороков капитализма, намеченные Дюркгеймом, были нереальны, утопичны, хотя он все меньше уповал на естественное развитие солидарности на основе самого факта разделения труда и все резче ставил вопрос о лечении язв капитализма, сначала выдвинув задачу реорганизации общества в пределах капиталистической системы, а затем сделав упор на моральном воспитании в духе соответствующих ценностей и идеалов.

Анализ противоречий капитализма лежит также в основе решения Дюркгеймом более широкой социологической проблемы взаимоотношения общества и личности. Его точка зрения состояла в утверждении того, что общество не может развиваться и процветать, если угнетается человеческая личность, если человек, выполняющий узкую профессиональную функцию, низводится до уровня машины. Более того, личность будет неизбежно деградировать, если поставлены под угрозу экономические и общественные функции общества. В данном случае Дюркгейм из-

бежал типичной дихотомии XIX в., которая выражалась в постановке вопроса о взаимоотношении личности и общества таким образом, что обязательно признавался приоритет одной из сторон. Личность и общество, считал Дюркгейм, находятся в отношениях взаимозависимости, каждая сторона заинтересована в развитии и процветании другой. Счастье и благополучие личности, полагал Дюркгейм, зависит от состояния общества; оно тем больше, чем «более упорядочена общественная жизнь и, следовательно, чем более гарантируются права и свободы индивидов» [17, р. 5].

Он выступил в роли обличителя неизбежного морального зла, вытекающего из специализации и дифференциации производства. Когда рабочий каждый день «повторяет одни и те же движения с монотонной регулярностью, не интересуясь ими и не понимая их» [4, с. 297], он превращается в инертное колесо, приводимое в действие внешней силой.

По мнению Дюркгейма, превращение человека в придаток машины невозможно смягчить или сгладить предоставлением рабочим общего образования, развитием у них интереса к искусству, литературе, потому что приобщение к культуре делает еще более нестерпимыми узкие границы специализации.

Как же устранить противоречие между разделением труда, увеличивающейся специализацией функций рабочего и потребностями развития его личности? Разделение труда, согласно Дюркгейму, само по себе не влечет отрицательных последствий. Они возникают только при исключительных и ненормальных условиях. Поэтому нужно добиться, чтобы разделение труда «было самим собой, чтобы ничто извне не извращало его» [4, с. 299]. Это возможно в том случае, если осознание рабочими цели, солидарности с другими, общественной необходимости в своем труде наполнит этот труд особым содержанием, сделает его не только сносным, но и желательным. Важным условием солидарной, согласованной деятельности рабочих является соответствие выполняемых ими функций их способностям и наклонностям. Когда нарушается согласие между способностями индивидов и предназначенным им родом деятельности, возникает болезненное состояние общества.

Объясняя столь наивно возникновение общественных кризисов, Дюркгейм вместе с тем настаивал на том, «чтобы различия, разделившие первоначально общество на классы, исчезли или уменьшились» [Там же, с. 301]. Дифференция общества должна покоиться не на социальных привилегиях, а на тех преимуществах, которые обуславливаются индивидуальными способностями каждого.

Таким образом, равенство, справедливость и свобода — в представлении Дюркгейма, основы общественного устройства высшего типа организации, к которому приблизилось современное промышленное общество. Так в период кризиса капитализма и широкого распространения социалистической идеологии старые буржуазные лозунги были вновь повторены Дюркгеймом.

Общество конституируется моральными связями, сознательным стремлением к идеалу, моральными отношениями, которые можно и должно сознательно урегулировать — таков краеугольный камень дюркгеймовского реформизма. Утверждая, что «дело справедливости будет становиться все полнее по мере развития организованного типа» [Там же, с. 305], т. е. в развитом капиталистическом обществе, Дюркгейм апологетически приписывал этому обществу социалистические черты. Возможность сознательного управления общественными процессами им рассматривалась как реальная. Отсюда его практические рекомендации «уничтожить бесполезные должности, распределить труд таким образом, чтобы всякий был достаточно занят, увеличить, следовательно, функциональную деятельность каждого работника... Тогда самопроизвольно утвердится порядок» [Там же, с. 312].

Решение проблемы взаимоотношения индивида и общества Дюркгеймом отличалось тем, что не идеализировало прошлое, усматривало источники и возможности развития индивидуальности в прогрессирующем развитии разделения труда. Если на начальных стадиях организованности свобода индивида «только кажущаяся и его личность заимствована» [Там же, с. 326], то на ее более высокой ступени личность получает возможность, свободно развивая свои способности, стать гармонической и цельной. Развитие личности «в глубину», связанное с узкой специализацией, — ничуть не менее важная задача, чем развитие «в ширину», граничащее с дилетантизмом. Благодаря ассоциации с другими людьми человек приобретает то, что теряет из-за узкой специализации. Не замечая эксплуататорского характера труда, порождающего отчуждение индивида, связывая трудности, переживаемые специализированным рабочим, только с временными неблагоприятными условиями, Дюркгейм верил, что общие идеалы братства и солидарности, сознание общей цели всех тружеников возмещают неизбежные для них потери.

Целью Дюркгейма было усовершенствование буржуазного общества, а не его коренная перестройка. Поэтому несмотря на элементы нового подхода к отдельным социальным явлениям он в целом не пошел дальше Конта, сконцентрировав внимание на моральных проблемах, усовершенствовании правовой и моральной регламентации общественных отношений. Социальная уто-

лия Дюркгейма вобрала в себя черты реформистского социализма Жореса, а также прудоновские идеи урегулирования противоречивых социальных интересов, при которых не затрагивается их экономическая основа.

7. Применение принципов «социологизма» к исследованию причин самоубийства

Проблема самоубийства, исследованию которой Дюркгейм посвятил специальную монографию, привлекла его внимание по многим причинам. Это была «ясно очерченная группа фактов» [5, с. 3], которые можно легко определить. Вместо того чтобы «предаваться метафизическим размышлениям по поводу социальных явлений» [Там же], социолог может «открывать законы, которые лучше всякой диалектической аргументации доказывают возможность существования социологии как науки» [Там же, с. 4]. Это, во-первых. Во-вторых, Дюркгейм рассматривал свою работу как применение к эмпирическому материалу главного принципа социологического метода: изучение социального факта как «вещи», т. е. признание существования особой, внешней по отношению к индивиду, реальности — общественной, которая, определяя его поведение, не зависит от воли этого индивида.

Опираясь на эти теоретико-методологические предпосылки, Дюркгейм отвергал объяснение самоубийства индивидуальными психологическими мотивами и утверждал в качестве объясняющих факторов сугубо социальные причины. «Самоубийство зависит главным образом не от внутренних свойств индивида, а от внешних причин, управляющих людьми» [Там же, с. 266].

Выявляя черты общественного кризиса, Дюркгейм отмечал, что самоубийство является «одной из тех форм, в которой передается наша коллективная болезнь, и они помогут нам добраться до ее сути» [Там же, с. 5]. Определение причины социальной болезни, рекомендация средств ее преодоления казались ему лучшим способом упрочения престижа социологии как науки. Социологическое объяснение «наиболее индивидуального действия» могло пролить свет на те силы, которые объединяют людей, поскольку самоубийства — явный пример разрушения социальных связей.

Сущностью дюркгеймовского объяснения был «социологизм», сквозь призму которого рассматривались все другие факторы, в том числе и индивидуальная предрасположенность к самоубийству. Указывая, что психологические мотивы самоубийств, часто кажущиеся их причинами, представляют лишь индивидуальное, притом искаженное отражение общих условий, Дюркгейм обратился к изучению социальной среды как главной причины, под

влиянием которой изменяется процент самоубийств. Дюркгейм полностью не отвергал роли индивидуальных факторов, психического состояния отдельных самоубийц, их специфических жизненных обстоятельств, но подчеркивал второстепенное значение этих факторов, их зависимость от общих социальных причин, состояния общества.

Согласно концепции, выдвинутой Дюркгеймом, процент самоубийств (отношение количества самоубийств к численности населения) является функцией нескольких социальных переменных: взаимоотношений в религиозных, семейных, политических, национальных и других группах. Исходя из этого, Дюркгейм использовал прием доказательства путем элиминации (исключения): систематически рассматривал и отвергал такие несоциальные факты, как «психоорганическое предрасположение» индивидов (психопатическое состояние, расовый и наследственный факторы), черты физического окружения (климат, время года, время дня) и процесс подражания. Вслед за этим он рассматривал действие социальных причин и способ, каким они действуют, а также отношения, в которых находятся социальные и несоциальные факторы.

Обратившись к данным официальной статистики, Дюркгейм обнаружил ряд частных закономерностей: процент самоубийств выше летом, чем зимой; мужчины чаще кончают самоубийством, чем женщины; старые люди чаще, чем молодые; солдаты чаще, чем гражданское население; протестанты чаще, чем католики; одинокие, вдовы или разведенные чаще, чем женатые; процент самоубийств выше в городских, чем в сельских областях, и т. п. «Оставив в стороне индивида как индивида, его мотивы и идеи, нужно изучать, — утверждал Дюркгейм, — те различные состояния социальной среды (религиозные верования, семья, политическая жизнь, профессиональные группы и т. п.), под влиянием которых изменяется процент самоубийств» [Там же, с. 178]. Исследуя социальные факторы, Дюркгейм старался определить, какой элемент или какой их аспект в соответствии с различными логическими правилами, и особенно с правилом сопутствующих изменений, наиболее тесно связан с процентом самоубийств. Какая, например, черта религии имеет наибольшее отношение к самоубийству? Что именно в католицизме делает католиков менее подверженными самоубийству, чем протестантов?

Начав с исследования того, как то или иное вероисповедание влияет на самоубийство, Дюркгейм показал различия между католицизмом и протестантизмом как с точки зрения вероучения, так и с точки зрения обрядов. Католицизм как более старая традиционная система верований и обрядов обладает, по сравнению

с протестантизмом, гораздо большей целостностью, силой убеждений, непримиримостью к новшествам, разрушающим общий дух. Это обуславливает большую сплоченность религиозной группы католиков, а отсюда, следовательно, меньший среди них процент самоубийств. Протестантизм же связан с упадком традиционных верований, проникнут «духом свободомыслия» и критicismа. Его возможность объединить верующих меньше, и процент самоубийств поэтому выше.

Эта гипотеза позволила объяснить многие другие социальные переменные, связанные с ростом числа самоубийств. Объединяет эти переменные степень социальной интеграции или социальной связи индивида. Семья, дети, сельская жизнь — те социально интегрирующие факторы, которые предохраняют его от чувства социальной изоляции. «Число самоубийств обратно пропорционально степени интеграции тех социальных групп, в которые входит индивид» [Там же, с. 266].

Факторы несоциального порядка, писал Дюркгейм, могут оказывать на процент самоубийств только косвенное влияние. Он применил процедуру, когда в отношение включается несоциальный фактор, но отыскивается тот его аспект, который наиболее тесно связан с фактором социальным. Например, объясняя установленный статистикой факт, что уровень самоубийств больше летом, чем зимой, Дюркгейм показал, что не температура воздуха, а долгота дня является тем аспектом этого фактора, который связан с социальным фактором. Долгота дня, по его мнению, способствует более интенсивному участию в социальной жизни, а это в свою очередь воздействует на индивидуальное чувство изоляции того индивида, который в социальной жизни не участвует. Точно так же становится понятным влияние биологических, например половых, различий, когда проанализированы соответствующие социальные позиции мужчин и женщин, способы их участия в социальной и экономической жизни, изменяющиеся циклы их социальной активности и т. д. Утверждая, что «различные типы самоубийств могут вытекать из различных определяющих причин» [3, с. 169] и указывая на трудности составления морфологической классификации самоубийств, учитывающей все их характерные типовые особенности, Дюркгейм принял решение составить этиологическую классификацию, соответствующую причинам самоубийств.

Дюркгейм выделил четыре вида самоубийств: эгоистическое, альтруистическое, аномическое и фаталистическое. Первое создается причинами, которые обуславливают отдаление индивида от общества, переставшего влиять на него регулирующим образом. Разрыв социальных связей, отсутствие коллективной под-

держки, состояние разобщенности порождают чувство одиночества, пустоты, ощущение трагизма существования. Одной из причин самоубийства подобного рода может быть крайний индивидуализм, но почвой, его порождающей, является «больное общество», «коллективное бесчувствие», «социальная тоска» [5, с. 274]. Общественная дезорганизация, утрата общественных целей ослабляют социальные узы, привязывающие индивида к обществу, а следовательно, к жизни. Это общее состояние в свою очередь отражается в дезинтеграции общественных групп — религиозных, семейных, политических, непосредственно влияющих на индивида.

Второй вид самоубийств — альтруистический — встречается тогда, когда личные интересы совершенно поглощены социальными, когда интеграция группы настолько велика, что индивид перестает существовать как самостоятельная единица. К этому виду Дюркгейм относит древние обычаи: самоубийства стариков и больных, самосожжение жен после смерти мужей, самоубийства рабов после смерти хозяина и т. п. Такого рода самоубийства существовали главным образом в архаических обществах.

Третий вид самоубийства — аномический. Он встречается по преимуществу во время крупных общественных потрясений, экономических кризисов, когда индивид теряет способность приспосабливаться к социальным преобразованиям, новым социальным требованиям и теряет связь с обществом. Состояние общественной аномии, под которой Дюркгейм подразумевал отсутствие четких правил и норм поведения, когда старая иерархия ценностей рушится, а новая еще не сложилась, порождает моральную неустойчивость отдельных индивидов. Когда колеблется и дезорганизуется общественная структура, одни индивиды быстро повышаются, другие теряют свое положение в обществе, когда нарушается общественное равновесие, число самоубийств растет. Аномическое самоубийство, встречающееся чаще всего в торговых и деловых кругах, характеризуется Дюркгеймом также со стороны индивидуальных качеств представителей торгового и промышленного мира, их необузданного стремления к наживе, которое, не встречая жесткой регламентации, непомерно растет, нарушая моральное и психическое равновесие. Таким образом, ослабление или отсутствие общественной регламентации, беспорядочная, нерегулированная человеческая деятельность, лежит в основе аномического самоубийства. Если общество неспособно оказать нужное воздействие на человека, печальный исход неизбежен.

Противоположностью аномического самоубийства является фаталистическое, возникающее в результате усиленного контро-

ля группы над индивидом, «избытка регламентации», которая последнему становится невыносимой. «Его совершают люди, будущее которых безжалостно замуровано, страсти которых жестоко ограничены дисциплиной» [Там же, с. 373].

Таким образом, самоубийство, по мнению Дюркгейма, является намеренным и сознательным актом, совершаемым индивидом в зависимости от социальной дисциплины. Мерило нормального социального поведения — «нормальный социальный субъект» [Там же, с. 331], дисциплинированный и признающий коллективный моральный авторитет.

Понятия «эгонизм—альтруизм» и «аномия—фатализм» обозначали в концепции Дюркгейма коллективные силы или наклонности, толкающие человека на самоубийство. Дюркгейм называл эти «силы» течениями. Измерение их интенсивности возможно по проценту самоубийств. Коллективные силы или наклонности могут объяснить, по мнению теоретика «социологизма», индивидуальные наклонности и предрасположения к самоубийству, а не наоборот. Психологические мотивы самоубийства являются индивидуальными, притом часто искаженными, отражениями общих условий социальной среды.

Наиболее ценной чертой дюркгеймовского анализа самоубийства является раскрытие социальной сущности этого явления как порождаемого кризисным состоянием буржуазного общества. Идеи Дюркгейма послужили толчком для социологических исследований «отклоняющегося поведения», в частности его подход был широко использован и развит Робертом Мертоном [11]. Но, ярко описав состояние морального разложения, морально-психологической дезорганизации и упадка буржуазного общества, Дюркгейм не вскрыл истинных причин этого кризиса, усматривая их не в сущности капиталистических отношений, а в слишком быстрых темпах социальных изменений, за которыми не поспевает моральное сознание.

Реакционно-утопической была и идея выхода из кризиса путем создания производственных корпораций, призванных укреплять моральный порядок общества.

Следует указать на абстрактный, формалистический характер типологии самоубийства, разработанной Дюркгеймом. Существо этого социального явления искажалось тем, что в одну группу попадали разнородные поступки, отражающие социальные нормы различных общественно-экономических формаций.

Уделяя преимущественное внимание социальному фактору, Дюркгейм ограничился лишь указанием на его связь с фактором психологическим. Мысль о том, что решение индивида опосредуется культурными требованиями и нормами, той или иной

установкой в отношении человеческой жизни, ее ценности, также не была разработана, а лишь высказана Дюркгеймом.

Осознание последователями Дюркгейма этих недостатков привело к пересмотру ими некоторых его положений, к стремлению более последовательно и полно включать в социологическую теорию психологические факторы, что и было сделано, например, Морисом Хальбваксом в его работе «Причины самоубийства» (1930). Ряд еще более поздних исследований реабилитировал роль психологических факторов, показывая влияние социальных переменных на те психологические детерминанты, которые непосредственно обуславливают индивидуальное решение.

Несмотря на то что концепция Дюркгейма нуждалась в более детальном анализе соотношения объективных и субъективных факторов, главное направление его исследования давало толчок к разработке общего вопроса — социальной обусловленности индивидуальной психологии.

Дюркгейм проложил дорогу количественному анализу в социологии и наметил пути развития его частных методик и техник — таких, например, как метод последовательного включения факторов, участвующих во взаимодействии, суть которого в исследовании и интерпретации комплекса взаимоотношений между множественностью характеристик, систематически включаемых в отношение, исследованное раньше, изучение этого отношения в широко варьирующихся контекстах, и т. п. Дюркгейм не мог воспользоваться элементарными с сегодняшней точки зрения инструментами научного анализа: коэффициентом корреляции, понятием статистического взаимодействия, формализацией аналитических процедур и др. Несмотря на это его работа сыграла значительную роль в утверждении социологического подхода к самоубийству в противоположность психопатологическому, популярному в его время и до наших дней соперничающему с социологическим подходом. И хотя многие из частных заключений Дюркгейма были опровергнуты либо уточнены, главная идея сохранила свое значение до сих пор.

Причины роста самоубийств в буржуазном обществе, действительно, следует искать в кризисных социальных ситуациях. При этом необходимо иметь в виду не только состояние общественной дезорганизации, моральной опустошенности и ослабления социальных связей, но в первую очередь и такие объективные процессы, порождаемые капитализмом, как рост безработицы, нищеты и страданий трудящихся масс.

8. Философско-социологическая концепция морали

Поскольку обществом Дюркгейм считал моральное единство индивидов, постольку в трактовке природы, происхождения и функций морали он придерживался концептуальной схемы «социологизма», выводя мораль из социальных условий, социальной среды, социальной структуры в своем специфическом понимании.

Первоначально мораль рассматривалась Дюркгеймом как система объективных правил поведения, отличительной чертой которых была их принудительность, которой отдельный индивид не мог не подчиниться. Главным признаком морали Дюркгейм считал долг, следование которому делает поведение человека моральным. В дальнейшем интерес Дюркгейма привлек добровольный аспект морали, такие ее особенности, как желательность, притягательность и личная заинтересованность индивида в моральных ценностях — объективных, общественных по своей природе благах.

Пытаясь дать социологическое объяснение как генезиса, так и функционирования моральных феноменов, Дюркгейм переосмысливал способы социальной детерминации морали. В «Разделении труда» он утверждал принцип исторического развития моральных верований в зависимости от морфологических или структурных факторов. Позднее он подчеркивал значение периодов духовного подъема, «моментов воодушевления», «периодов созидания и обновления» [22, р. 134], которые оставляют о себе память в виде идей, идеалов и ценностей. Последние поддерживаются и воспроизводятся вновь и вновь путем организации праздников, публичных религиозных и светских церемоний, благодаря ораторскому искусству, драматическим представлениям, когда люди могут приобщиться к коллективной моральной жизни [Ibid., р. 135].

В любом случае Дюркгейм утверждал социальную сущность морали. Подчеркивая «священный характер морали» [Ibid., р. 101], он объяснял его тем, что как религия, так и мораль имеют своим источником и объектом общество, превосходящее индивида по своей силе и авторитету. Общество требует личного бескорыстия и самопожертвования — обязательных компонентов морали. «Кант постулирует бога, без которого его гипотеза о морали непонятна. Мы постулируем общество, специфически отличное от индивидов, поскольку иначе мораль не имеет цели, а долг не имеет основы» [Ibid., р. 74].

Связывая мораль с общественными условиями, ее порождающими, Дюркгейм не считал возможным выдвигать и обосновывать

вать общественный идеал революционного характера, требующий коренной ломки социальной структуры. В тех случаях, когда мораль «отстает от реальных условий общества» [Ibid., p. 54], считал он, требуется только приведение ее в соответствие с изменившейся структурой — не более.

Идея детерминации морали стабильной общественной структурой приводила Дюркгейма к моральному релятивизму. Если все формы морали одинаково обусловлены существующей структурой, они одинаково правомерны и нет объективных критериев для признания превосходства какой-либо одной из них.

В основе общественного кризиса, который, по Дюркгейму, имеет главным образом моральную природу, лежит изменение характера и содержания общего сознания. Быстрое изменение норм и ценностей влечет за собой утрату былой дисциплины и порядка в обществе. Мораль индивидуализма еще не упрочилась в качестве главной общественной ценности и содержания общего сознания. Органическая солидарность современного общества не исключает дефицита правил поведения, что ведет к состоянию аномии, морального вакуума, безнормности. В силу этого современное общество ввергнуто в моральный беспорядок, переживает социальную смуту. Выход из кризиса — в усилении моральной регуляции.

Главным органом, выполняющим функции «коллективного ума» и защитника коллективных интересов, является в концепции Дюркгейма государство, которое «думает и действует» за все остальное общество. Он трактовал роль государства в духе буржуазного либерализма, однако предвидел возможность чрезмерного усиления, гипертрофии его функций в ущерб интересам индивида. Защите индивида от чрезмерного государственного контроля должны служить «вторичные», или промежуточные, социальные группы — религиозные, производственные и др. В соответствии с этим Дюркгейм выдвигал идею особых партикулярных моральных кодексов, регулирующих поведение индивидов как представителей соответствующих социальных групп, и доказывал необходимость исторического изучения этих кодексов, развивал идею относительности моральных требований, принятых в разных профессиональных кругах. В то же время он требовал установить жесткую иерархию моральных правил по степени их общественной важности. Семейная, профессиональная и гражданская мораль образовывали иерархическую структуру, на вершине которой помещались общечеловеческие ценности и идеалы, воплощенные в государстве. Дюркгейм воспроизводил контовскую идею о государстве как органе всеобщего умиротворения и моральной регуляции интересов всех членов общества,

независимо от социального, классового содержания этих интересов.

Концепция безусловной иерархии моральных норм имела формальный характер и была направлена на поддержание стабильности общественного порядка.

По мнению Дюркгейма, моральному поведению человека присущи три главные черты: чувство дисциплины, принадлежность к группе и автономия. Он придавал настолько большое значение моральной дисциплине и контролю, что, по существу, ставил знак равенства между дисциплиной и моралью. Только человек способен сознательно следовать дисциплине, лишь благодаря которой становится возможной и свобода. В такой черте, как «групповая принадлежность», воплощена социальная сущность морали, а в «автономии» — идея сознательного и добровольного следования общественным предписаниям.

Истолкование общественных функций морали Дюркгейм непосредственно связывал с теорией воспитания. Цель воспитания — формирование социального существа, развитие в ребенке тех качеств и свойств его личности, которые нужны обществу. Дело воспитания состоит в том, чтобы эгоистическое и несоциальное существо, каким является ребенок в начальной стадии своего развития, преобразовать наиболее эффективными средствами в другое — способное вести моральную и социальную жизнь.

Трактовка моральных проблем современности опиралась у Дюркгейма на его антропологическую теорию, концепцию двойственности человеческой природы, концепцию *Homo duplex*.

Биологическая природа человека (способности, биологические функции, импульсы, страсти) находится в противоречии с его социальной природой, создаваемой путем воспитания (нормы, ценности, идеалы). Это обуславливает никогда не прекращающееся внутреннее беспокойство, чувство напряженности и тревоги. Только контролирующее действие общества сдерживает биологическую природу человека, его страсти и аппетиты, вводит их в определенные рамки. Когда же общество ослабляет свой контроль над индивидом, возникает аномия, состояние дезинтеграции общества и индивида. В этом общественном состоянии отсутствует твердая моральная регуляция индивидуального поведения, создается своего рода моральный вакуум, когда старые нормы и ценности уже не выполняют своей роли, а новые еще не утвердились. Это состояние противоположно моральному порядку, регуляции, контролю, характеризующим нормальное, «здоровое» состояние общества.

В «Разделении труда» Дюркгейм рассматривал аномию со стороны социальной структуры, объясняя ее несогласованностью

общественных функций на базе роста, развития общества. В «Самоубийстве» аномия рассматривалась им как моральный кризис, при котором на почве общественных потрясений нарушается система нормативной регуляции индивидуальных потребностей и страстей, что ведет к утрате личностью равновесия, потере им чувства принадлежности к группе, дисциплины и общественной солидарности. Следствием этого и является отклоняющееся поведение.

Дюркгейм утопически верил, что можно сознательно регулировать индивидуальные и общественные потребности и удерживать их в рамках ограничений, диктуемых реальными общественными возможностями, сохраняя при этом капиталистические общественные отношения. Это должно было препятствовать возникновению напряжения, духовного кризиса, чувств разочарования и тоски и, как следствие, отклоняющегося поведения.

Разрабатывая проблему социальной сущности морали, Дюркгейм высказал немало верных мыслей. Положительным было признание социальных условий решающими для генезиса морали, анализ функциональных последствий для общества моральных правил, признание их социокультурной изменчивости, с одной стороны, и всеобщности, с другой.

Подход к морали как к социальному факту был направлен против интуитивизма тех философских теорий, которые обосновывали сверхъестественный характер морали, ссылаясь на откровение. Дюркгейм отвергал также эмотивизм, выводивший моральные суждения из чувств и отрицавший их истинность или ложность.

В принципе социологическое истолкование морали очень плодотворно. Но концепция Дюркгейма была слишком абстрактной и односторонней. Его аргументы в пользу общества как единственно достойной моральной цели — необоснованны и слабы. Вряд ли можно отрицать, например, моральную ценность личности, ее гармонического развития. И хотя Дюркгейм признавал и активно защищал права и достоинство индивида, его теория не позволяла ему диалектически рассмотреть взаимодействие личности и общества в конкретных исторических условиях. Принцип безусловного превосходства общества над индивидом был несостоятелен. Абстрактный неисторический коллективизм столь же неоправдан, как и абстрактный индивидуализм, постоянно критикуемый Дюркгеймом. Взаимоотношения личности и общества, рассмотренные с моральной точки зрения, не могут быть сведены к отношению субординации. Между ними отношение диалектического взаимодействия.

Марксистское объяснение такого сложного феномена, как мораль, учитывает его относительную самостоятельность и зависимость от целого ряда факторов: социальных, культурных, экологических, психологических др. Правда, дюркгеймовское понимание общества было неоднозначным и довольно широким и включало такие элементы, изучение которых впоследствии отошло к экологии и демографии, а также нашло выражение в понятиях культуры и социальной психологии.

9. Философско-социологическая концепция религии

Концепция религии увенчивала развитие идей Дюркгейма о коллективном сознании как «высшей форме психической жизни», «сознании сознаний» [19, р. 633]. Традиционное для позитивизма отношение к религии как к важнейшему социальному институту, обеспечивающему интеграцию общества, приобрело у Дюркгейма форму поисков путей и средств социологического объяснения религии под влиянием трудов английских и американских антропологов, в частности Джеймса Фрейзера и Робертсона Смита. Дюркгейм обратился к этнографическим материалам, потому что в духе раннего эволюционизма считал, что «все существенные элементы религиозного мышления и жизни могут быть найдены по крайней мере в зародыше в наиболее примитивных религиях» [Ibid., р. 450]. Исследуя тотемизм как наиболее примитивную форму религии, он надеялся понять сущность и функции религии в «сложных» современных обществах, которые считал простой комбинацией «одного и того же первичного общества» [3, с. 133].

Подходя к вопросу об определении религии на базе изучения ее первобытных форм, Дюркгейм утверждал, что идея сверхъестественного, идея бога не является необходимым атрибутом религии. Чертой, присущей всем без исключения религиозным верованиям, французский социолог считал освящаемое религией разделение всех предметов на два противоположных класса: светские (обыденные, мирские, вульгарные, нечистые) и священные.

Священное обладает, во-первых, запретностью, отделенностью от светских явлений, во-вторых, является объектом стремлений, любви и уважения. Таким образом, священное — источник принуждения (запрета) и уважения (авторитета) одновременно. Это указывает, по мнению Дюркгейма, на общественный характер священного, поскольку только общество обладает такими качествами: оно одновременно и источник авторитета, любви, поклонения, и источник принуждения. Священное вопло-

щает коллективные силы, внедряет в индивидуальные сознания идею общего, связывает их с чем-то, их превосходящим.

Светское связано с повседневной жизнью человека, ежедневными его индивидуальными занятиями, частными интересами и «эгоистическими страстями». Дихотомия священного и светского, таким образом, восходит у Дюркгейма к дихотомии социального и индивидуального. Дюркгейм так определил религию: «Это целостная система верований и обрядов, относящихся к священным, т. е. запретным, вещам, — верований и обрядов, которые объединяют в одну моральную общину, называемую церковью, всех, кто им следует» [19, р. 65]. Под церковью Дюркгейм понимал такую организацию, которая налаживает коллективную религиозную жизнь группы. Даже у первобытных народов была «церковь», т. е. такие люди, которые заботились о своевременном и правильном отправлении религиозных обрядов. Основным примером мирской, «вульгарной» деятельности является, по Дюркгейму, трудовая деятельность — источник горести и печали, а примером священнодействия — коллективные религиозные церемонии и ритуалы — источник радости и возвышенного состояния духа. Дюркгейм многократно заявлял, что его определение религии далеко от общепринятого. Ее главный признак — совершение обрядов, направленных на священные объекты, от манипулирования которыми увеличивается солидарная сила группы, крепнет общее сознание, поддерживающее дух индивидов и придающее им уверенность, необходимые в жизни.

Как теоретик «социологизма», Дюркгейм считал, что ни физические, ни биологические причины не могут объяснить религию, ее происхождение и сущность. Поэтому он отвергал анимизм, выводящий религию из представлений о бессмертной душе (Эдуард Тэйлор), и так называемый натурализм, выводящий религию из вынужденного поклонения физическим природным силам (Адальберт Кун, Вильгельм Шварц, Макс Мюллер и др.). Эти теории накладывают на наблюдаемую реальность «нереальный мир, целиком составленный из фантастических образов» [Ibid., р. 322]. Задача же исследователя заключается в том, чтобы найти ту объективно существующую реальность, которая является причиной, объектом и целью религиозных верований и обрядов. Эта реальность — общество.

Развивая социологическую концепцию религии, Дюркгейм высказал ряд мыслей относительно различных типов отношений между социальной реальностью и религией. Он считал религию социальным явлением, по крайней мере, в трех смыслах: во-первых, как социально детерминированное явление; во-вторых, как воплощение в коллективном сознании представлений о социаль-

ной реальности (этого рода анализ основан на отождествлении религиозных представлений с обществом, онтологизации коллективных представлений); в-третьих, как явление, имеющее функциональные социальные последствия (что означало в контексте концепции Дюркгейма анализ религии как явления, удовлетворяющего определенные социальные потребности).

Рассматривая религию с точки зрения ее происхождения, Дюркгейм видел ее истоки в особенностях социальной среды. В «Разделении труда», где еще четко отделялось причинное объяснение от других видов социологического анализа, Дюркгейм выдвинул положение, что религия не может быть основой примитивных обществ, хотя и пронизывает их насквозь, она не может быть причиной социальных структур, а, «наоборот, эти последние объясняют могущество и природу религиозных представлений» [4, с. 142]. Указание на структуру первобытного общества, его социальную организацию, отражением и выражением которой является тотемизм как религиозная система, было конкретизацией требования выводить социальное из социального. Утверждение, что «религия есть продукт социальной среды» [19, р. 606], предполагало наличие причинной зависимости между обществом и религией, признание каузального приоритета общества. Под социальным французский социолог понимал в данном случае морфологические особенности социальных фактов: строение общества и интенсивность социального общения его членов. Истинным источником религиозности оказывалась «сбравшаяся вместе группа».

Общение всегда рассматривалось Дюркгеймом как позитивный факт, как благо, приносящее людям радость и воодушевление. Такого рода общением могло быть, по его мнению, только общение внеэкономическое, совершающееся вне трудового процесса. Дюркгейм рисовал яркую картину контраста между двумя периодами в жизни австралийских племен: периодом унылого тяжелого труда в одиночной борьбе за существование и периодом коллективных праздничных торжеств, когда все племя по завершении трудового процесса собирается вместе. Однообразное, скучное и убогое существование сменяется состоянием крайней экзальтации, возбуждения и подъема, когда люди как бы одержимы какой-то могучей силой, которая заставляет их думать и чувствовать иначе, чем в обычное время. Так создается представление о двух качественно противоположных мирах: обыденном и священном, вызывающем веру в великую преобразующую силу коллективности.

Менее четко разработана Дюркгеймом идея каузальной зависимости религиозных представлений и культовых действий от

другой морфологической особенности социальной среды — территориального расположения кланов и поселений. Он утверждал, что грозные силы в представлении австралийцев «локализованы в определенном социальном контексте» и потому «разделяются и партикуляризуются в образах окружающей среды, в которой они находятся» [Ibid., p. 282]. Различные названия одной и той же могучей силы: «мана», «вакан», «оренда», встречающиеся у разных кланов, объясняются их территориальной автономией. Рождение идеи единого бога представлялось следствием взаимного общения и обмена между племенами.

Но значительно большее место занимает в «Элементарных формах религиозной жизни» рассмотрение религии как особой формы выражения тех общественных сил, которые подчиняют себе индивидов. Исходным пунктом является мысль о тождественности общества и коллективных представлений, утверждение, что «общество есть синтез человеческих сознаний» [Ibid., p. 633]. Положение об обществе как первичном по отношению к коллективному сознанию заменяется идеей о том, что религиозные представления создают общество. Отождествляя общественное сознание с религиозным, Дюркгейм утверждал, что бог верующих — лишь «фигуральное выражение общества» [Ibid., p. 323], а священный принцип — «не что иное, как общество, гипостазированное и преобразованное» [Ibid., p. 495]. Таким образом, религия — это само общество, вернее, фокус тех аспектов общества, которые наделены качеством священности, поэтому влияние религии на культуру, личность, а также на основные закономерности человеческого мышления почти безгранично. Общество — автор и предмет религиозного культа и догматов; оно создает религию и вызывает религиозное поклонение, оно бог и верующий одновременно.

Важным, притом весьма оригинальным моментом дюркгеймовского анализа религии является постановка вопроса о религии как символической системе, системе знаков, в которой социологический анализ должен увидеть реальность, служащую ее базисом, т. е. общество¹⁰. Религия в свете этого рассматривалась как система, совокупность символов, на основе которой осуществлялись ее главные функции как общественного интегратора, а также прародителя и транслятора культуры.

Анализируя первобытный тотем, как тот знак, символ, при помощи которого определялась групповая принадлежность пер-

¹⁰ Только в 20-е годы XX в. символическая концепция культуры, в том числе и религии, стала разрабатываться Э. Кассирером (*Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin, Bd. 1—3).

вобытного человека, Дюркгейм рассматривал и другие предметы материальной культуры как знаки, по которым можно проникнуть в состояние коллективного сознания определенной исторической эпохи. Он пришел к выводу, что социальная жизнь «возможна только благодаря обширному символизму» [Ibid., p. 321].

Считая, что главным компонентом религии является не ее догматическая часть, а религиозная деятельность, выражающаяся в коллективном отправлении обрядов, Дюркгейм сделал вывод о позитивной общественной функции религии. Культ, согласно Дюркгейму, направлен на осуществление дуализма священного и светского в поведении людей. Соответственно, все религиозные обряды подразделяются на два вида — негативные и позитивные. Цель первых — резко разграничить священное и светское, предотвратить осквернение священного светским, приблизить человека к священному ценой самоотречения, самоуничтожения или крайнего аскетизма. Задача позитивного культа — приобщение верующих к священному миру. В культовой практике Дюркгейм выделял следующие основные социальные функции: дисциплинарную, или принуждения и контроля; цементирующую, т. е. укрепляющую социальное единство; воспроизводящую, при помощи которой осуществляется передача социального наследства новому поколению; наконец, эйфорическую, состоящую в создании радостного чувства социального благополучия. Все эти социальные функции религиозных обрядов служат поддержанию и укреплению социальной солидарности общества, а на индивидуальном уровне укрепляют веру человека в свои силы.

Побочным продуктом социологического анализа религии был анализ содержания человеческого сознания, происхождения основных логических способностей: классификации и создания общих понятий (концептов). И та, и другая способность объяснялись Дюркгеймом как следствия социальной, религиозной жизни, как продукты «мысли религиозной» [Ibid., p. 13], изобилующей социальным содержанием. Отвергнув эмпиризм и априоризм, которые не могут объяснить всеобщего характера категорий, Дюркгейм применил структурный подход и утверждал, что в содержание общих понятий входят различные стороны общественного бытия. Так, идея времени возникает якобы из наблюдения за регулярными священными обрядами и церемониями. Их повторяемость вместе с регулярностью лунных и солнечных циклов производит понятие периодичности, длительности, временности. Точно так же категория пространства появилась будто бы в результате одинаковой оценки и дифференциации пространства людьми одной и той же цивилизации. Объективность катего-

рий Дюркгейм объяснял их коллективностью, общезначимостью, всеобщим признанием и использованием [18].

На том основании, что религия выражает якобы истинно существующие отношения, Дюркгейм, рассматривая взаимоотношение религии и науки, считал вторую продолжением и совершенствованием первой. Отказ от гносеологического анализа форм общественного сознания привел его к непониманию их специфики, к утверждению их родства и преемственности. Религия объявлялась вечной, поскольку всегда будет существовать необходимость облекать отношения человека и общества в идеологическую форму. Религия наделялась общими чертами идеологии, понимаемой весьма расширительно и формально.

Провозгласив религию без бога, возведя общество на божественный пьедестал, Дюркгейм, видимо, осознавал, что проблема человеческого индивида, которую он всегда рассматривал как зависящую от проблемы общества, остается теоретически нерешенной. Органически связать концепцию индивида с концепцией общества можно только на основе признания основополагающей роли общественно-производственной деятельности, связывающей воедино человека с его природой и общественной средой, делающей его творцом истории. Отвергая решающую роль экономики, Дюркгейм подошел к проблеме с другого конца. От положения, что область традиционной религии все более и более сужается, Дюркгейм перешел к утверждению, что коллективное сознание обретает в современном ему обществе новое содержание и форму, воплощаясь в «религии человечности», рациональное выражение которой — мораль индивидуализма. По мере развития общества уважение к личности становится как бы общественной догмой; коллективные общественные силы находят выражение в культе индивида. Отношение к человеку как к индивидуальному воплощению божественности могло, по мнению Дюркгейма, объяснить столь неожиданную перемену объекта поклонения. Однако убедительных теоретических аргументов теоретику «социологизма» привести не удалось. Дюркгейм не мог доказать, что идея абстрактного буржуазного гуманизма, действительно, становится идеологией всех классов буржуазного общества, на основе которой может произойти его идейное объединение.

Лишая понятие религии его главного компонента — веры в сверхъестественное, в бога, отстаивая расширительное толкование религии как системы верований и обрядов, касающихся какого-либо социально значимого объекта, Дюркгейм, по существу, отождествлял религию с абстрактной идеологией, имеющей вневременной, вечный характер, одинаково проявляющийся в любом обществе.

Идеология, действительно выполняет интегрирующую, мобилизующую, регулирующую и организующую роль, а на уровне индивида способствует возникновению чувства уверенности, социального благополучия, сплоченности и энтузиазма. Все эти функции были выявлены и научно обоснованы К. Марксом и Ф. Энгельсом задолго до Дюркгейма. Если рассматривать историческую перспективу религии, то несомненно, что в обществе, ликвидировавшем антагонистические отношения, религиозная идеология все более будет уступать место научно обоснованной идеологии, что без идеологии невозможно общество и в этом смысле она будет существовать всегда, ориентируя и организуя социальное поведение людей.

Но отождествление идеологии с религией, совершенное Дюркгеймом, затушевывало реакционную функцию последней. Принцип эволюционизма, согласно которому уже примитивные общественные формы содержат все черты явления, позволил Дюркгейму прийти к выводу об интегрирующей роли религии во всех общественных формациях. Считая общество единственным объектом религиозного поклонения (общество как воплощение гармонического согласия), Дюркгейм не вскрыл истинных причин этого обожествления, которое в действительности возможно лишь при определенном антагонистическом характере общественных отношений, выступающих в замаскированной, ложной, отчужденной от индивида форме. Объективные причины отчуждения общества от индивида, обусловившие возможность иррационального объяснения этого факта религией, остались в данном случае нераскрытыми. Здесь проявился основной порок социологического анализа, игнорирующего существование классов и классовых отношений как объективной материальной основы общественной жизни.

10. Место Дюркгейма в истории социологии. «Социологизм» и марксизм

Влияние Дюркгейма на буржуазную социологию в настоящее время общепризнанно. Он обратил внимание на многие ключевые, фундаментальные проблемы социологической науки — и этим, в частности, можно объяснить его популярность во Франции конца XIX — первой трети XX в., распространение влияния его идей в других странах Европы и Америки, а также интерес, вызываемый ими в настоящее время [28].

Природа общества, его интегративное начало, его «здоровое» и патологическое состояния, сущность и функции общественного сознания, методы социологического исследования и статус со-

циологии как науки — все эти проблемы, решаемые Дюркгеймом с позиций достаточно цельной философско-социологической концепции, несомненно, принадлежат к числу важнейших проблем теоретической социологии. Усиливающееся в наши дни влияние марксистской методологии на буржуазную общественную мысль во многом способствует их новому толкованию. При настойчивых поисках ответа на вопрос о путях развития современного мира все чаще сопоставляются теории Маркса, Дюркгейма, Вебера, Парето.

Общетеоретические положения «социологизма» легли в основу принципов школы структурного функционализма. Недаром, определяя место и значение Дюркгейма в истории социологии, «Международная энциклопедия социальных наук» назвала его одним из главных основателей современной социологической теории [29, р. 311]. Структурный функционализм базирует свою теоретико-методологическую концепцию на разработанных Дюркгеймом положениях об обществе как саморегулирующейся системе, обладающей качествами, не сводимыми к качествам отдельных элементов, об общественном порядке как нормальном состоянии общества, о значении институтов воспитания и контроля, принципах функционального подхода к анализу социальных явлений с точки зрения их роли, выполняемой в системе. Не будет преувеличением утверждение, что указанные Дюркгеймом направления анализа общества, взятые вместе, составили основной теоретический багаж современного структурного функционализма.

Интерес Дюркгейма к проявлениям общественного кризиса, акцентирование внимания на их социальной обусловленности давали возможность его противникам и критикам из лагеря буржуазных экономистов и социологов сопоставлять «социологизм» с некоторыми положениями теории марксизма. Уже после опубликования первых произведений его упрекали в коллективизме и материализме. Так, Пауль Барт в своей «Философии истории как социологии» зачислил «социологизм» и марксизм в одну и ту же группу общественных доктрин, которые называл «экономической концепцией истории». В современной буржуазной литературе нередко встречаются попытки сопоставления Маркса и Дюркгейма, проводятся между ними параллели, выявляются черты сходства, которые якобы имели место в решении некоторых принципиальных вопросов социологической теории.

Дюркгейм был знаком с некоторыми основными работами К. Маркса, читал «Капитал», признавал его значение и высказывал свое отношение к некоторым основным теоретическим положениям марксизма. Критикуя марксизм, Дюркгейм отожд-

дествлял его с вульгарным экономическим детерминизмом, утверждением однолинейной причинной зависимости общественных явлений от экономических факторов, непризнанием обратного влияния идей на экономическую жизнь. При этом Дюркгейм сам определил тот пункт, в котором его социологическая концепция близка к марксизму, а именно — «идею о том, что социальная жизнь должна быть объяснена не взглядами тех, кто в ней участвует, но более глубокими причинами» [16, р. 648].

Однако, признавая научную ценность идеи объективности социальной жизни, Дюркгейм понимал под объективностью совсем не то, что Маркс. Объективность в толковании Э. Дюркгейма — это независимость социальных феноменов от индивидуального сознания, индивидуальных представлений, это объективное существование коллективного сознания по отношению к сознанию индивида. Объективность общественно-исторической действительности в понимании К. Маркса — это естественноисторический характер общественного развития, протекающего по законам, в конечном счете не зависимым от всякого сознания, как индивидуального, так и коллективного.

Настаивая на примате социального, Дюркгейм понимал под социальным преимущественно идеологическое — точнее, моральное. Социальную среду он отождествлял с моральной средой. К. Маркс же не сводил социальных отношений исключительно к отношениям экономическим, признавал существование социальных связей (семейных, национальных, классовых, групповых), считая материальные производственные отношения той основой, на которой складываются другие отношения и благодаря которой они наполняются конкретным историческим содержанием.

Характерно отношение Дюркгейма к экономике. Трактую экономику упрощенно, как «состояние промышленной техники», Дюркгейм считал, что экономические связи не образуют прочных социальных контактов. Экономическая деятельность, по его мнению, «асоциальна». «Социальные типы» Дюркгейма, под которыми он имел в виду общества различных исторических периодов, означали единый комплекс экологических, демографических и идеологических факторов. Идеологические факторы он считал определяющими. «Социальные типы» не имели ничего общего с марксистским понятием общественно-экономической формации, для которого характерно признание решающей роли в ней производственных отношений, деления общества на классы и объяснения идеологической и других духовных сфер как отражения классовых позиций и интересов.

В объяснении закономерностей общественной жизни Дюркгейм и его последователи исходили из так называемого коллек-

тивного сознания. При этом происхождение и сущность последнего, по мысли французского социолога, непосредственно зависели от общения между индивидами, рассматриваемого вне каких-либо конкретных исторических условий, вне конкретно-исторической деятельности людей. Сложный процесс общения рассматривался Дюркгеймом лишь как психологическое взаимодействие индивидов во время коллективных собраний, церемоний, религиозных праздников и обрядов, которое противопоставлялось общественно-трудовой деятельности. «Общество выступает в трудах этих и близких к ним авторов прежде всего как сознание общества, а человеческий индивид скорее как «общающееся», чем практически действующее общественное существо» [9, с. 270].

Общественные отношения Дюркгеймом идеализировались, трактовались как отношения согласия, солидарности, гармонии и сотрудничества. Социальные конфликты и противоречия выносились за пределы «нормального», естественного общественного порядка, рассматривались как болезнь, которую можно ликвидировать, не изменяя основных общественных устоев. В этой консервативной установке был сконцентрирован основной пафос «социологизма», глубоко враждебный революционному духу марксизма, существу его теории, тому, что наиболее существенно в марксистской диалектике, в данном случае — объяснению развития как борьбы противоположных общественных сил.

Глобальная трактовка общественного сознания как совокупности коллективных представлений, без выделения существенной специфики его отдельных норм, подмена вопроса о сущности различных форм общественного сознания вопросом об их функциях, гиперболизация некоторых функций и замена их всех, по сути дела, одной — интегративной — таковы гносеологические корни дюркгеймовского «социологизма».

Противоречия этой концепции основаны на противоречии между натуралистической объективной методологией и спиритуалистической теорией коллективного сознания, отождествляемого с обществом.

Глубоко и остро переживая общественный кризис, Дюркгейм полагал, что, если этому кризису не положить конец, он может привести к фатальным результатам. Поэтому все усилия социолога были направлены на то, чтобы сохранить основы существующей общественной организации, реформировать, улучшать ее. «Социологизм» как концепция служил обоснованию этой цели.

Знаменательно, что попытки буржуазных социологов теоретически оправдать существование капитализма в наши дни, найти

пути выхода из кризиса опираются на идеи и концепции Дюркгейма, поставившего проблему кризиса буржуазного мира во главу угла социологии. В этом отношении характерны концепции так называемых неоконсерваторов (Даниэла Белла, Роберта Нисбета, Сеймура Мартина Липсета, Натана Глейзера, Самюэля Хантингтона, Даниэла Мойнихена и др.), в новейших публикациях которых воспроизводятся и переосмысливаются концепции Дюркгейма о социальном порядке и анонии, меритократии (справедливом воздаянии по заслугам в соответствии с трудом и талантом), о социальном эгоизме, который якобы приводит ко все более возрастающим притязаниям широких масс, излагаются пессимистические взгляды на человеческую природу, на необходимость в связи с этим усиления социального контроля и «социального авторитета» руководителей.

В своей книге «Социология и идеология» французский марксист М. Дион справедливо утверждал, что социология участвует в «великих сражениях» нашей эпохи, она либо поддерживает «старое капиталистическое общество, либо, наоборот, работает в пользу его замены социализмом» [15, р. 60]. Защищая Дюркгейма от обвинений в реакционности, выдвигаемых гошистами, Дион отмечал, что «двойственность» социологизма объяснялась тем обстоятельством, что «он (Дюркгейм.— *Авт.*) принадлежал к классу буржуазии, который еще верил или хотел верить, что его социальная система и ценности являются вечными» [Ibid., р. 69]. В этом следует искать истоки противоречивости концепции Дюркгейма, которая выгодно отличалась от ненаучных теологических и субъективно-идеалистических концепций. До настоящего времени не потеряли актуальности критика Дюркгеймом биологического и психологического редукционизма в буржуазной социологии, указание на необходимую связь социологии и философии, критика абстрактных умозрительных спекуляций и не направляемого теорией манипулирования эмпирическими фактами.

Но, по сравнению с подлинно научной марксистско-ленинской социологией, «социологизм» оказался несостоятелен как в методологическом, так и в теоретическом отношении.

Литература

1. Гофман А. Б. «Социологизм» как концепция: Эмиль Дюркгейм.— В кн.: Историко-философский сборник. М., 1972.
2. Гофман А. Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма.— Социол. исслед., 1975, № 4.
3. Дюркгейм Э. Метод социологии. Киев, Харьков, 1899.

4. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Одесса, 1900.
5. Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. СПб., 1912.
6. Кон И. С. Позитивизм в социологии. Л., 1964.
7. Коржева Э. М. Категория коллективного сознания и ее роль в концепции Эмиля Дюркгейма.— Вестн. МГУ. Философия, 1968, № 4.
8. Коржева Э. М. Социологическая теория познания Э. Дюркгейма.— В кн.: Из истории буржуазной социологии XIX—XX веков. М., 1968.
9. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1959.
10. Осипова Е. В. Социология Эмиля Дюркгейма: Критический анализ теоретико-методологических концепций. М., 1977.
11. Социология преступности: Современные буржуазные теории/Под ред. Б. С. Никифорова. М., 1966.
12. Alpert H. Emile Durkheim and his Sociology. N. Y., 1939.
13. Bouglé C. Préface.— In: Durkheim E. Sociologie et philosophie. Paris, 1924.
14. Davy G. E. Durkheim.— Rev. franç. sociol., 1960, N 1.
15. Dion M. Sociologie et idéologie. Paris, 1973.
16. Durkheim E. A. Labriola. Essai sur la conception matérialiste de l'histoire.— Rev. philos. Franç., 1897, vol. 44.
17. Durkheim E. L'individualisme et les intellectuels.— Rev. bleue. Ser. 4. 1898, vol. 10.
18. Durkheim E. Sociologie religieuse et théorie de la connaissance.— Rev. métaphys. et moral., 1909, vol. 17.
19. Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1960.
20. Durkheim E. La sociologie.— In: La science française. Paris, 1915, vol. 1.
21. Durkheim E. Education et sociologie. Paris, 1922.
22. Durkheim E. Sociologie et philosophie. Paris, 1924.
23. Durkheim E. L'éducation morale. Paris, 1925.
24. Durkheim E. Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne. Paris, 1928.
25. Durkheim E. L'évolution pédagogique en France. Paris, 1938.
26. Durkheim E. Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit. Paris, 1950.
27. Durkheim E. Sociology and its Scientific Field.— In: Emile Durkheim: A Collection of Essays/Ed. K. Wolff. N. Y., 1960.
28. Emile Durkheim/Ed. R. Nisbet. New Jersey, 1965.
29. International Encyclopedia of Social Sciences. N. Y., 1968, vol. 4.
30. Lukes S. Emile Durkheim: his Life and Work. N. Y., 1972.
31. Nisbet R. The Sociology of Emile Durkheim. N. Y., 1974.
32. Wallwork E. Durkheim. Morality and Milieu. Cambridge, 1972.

Глава одиннадцатая

Социология Макса Вебера

1. Макс Вебер и его время

Формирование социально-политических воззрений и теоретической позиции Макса Вебера (1864—1920) во многом определялось общественно-политической ситуацией в Германии последней четверти XIX в., а также состоянием науки того времени, прежде всего политической экономии, истории и социальной философии.

Для общественно-политической ситуации в Германии конца прошлого века характерна борьба двух социальных сил: сходящего с исторической сцены немецкого юнкерства, связанного с крупным землевладением, и крепнущей буржуазии, стремящейся к политической самостоятельности. Специфика развития капитализма в Германии, как отмечал В. И. Ленин, состояла в том, что он никогда не мог освободиться от пут феодально-бюрократической системы; это наложило свою печать как на политическую жизнь Германии, так и на характер научного мышления, прежде всего, конечно, в области общественных наук.

Формирование самосознания немецкой буржуазии происходило в эпоху, когда на исторической арене появился новый класс — пролетариат. Немецкая буржуазия вынуждена была воевать на два фронта: против консервативно-охранительной тенденции крупных латифундистов, с одной стороны, и против социал-демократии, с другой. Это определило двойственный характер немецкой буржуазии, ее политическую нерешительность и противоречивость позиции ее теоретиков.

К последним принадлежал и Макс Вебер. Вебер происходил из состоятельной буржуазной семьи. Еще в ранней юности он приобрел вкус к политике. По своей политической ориентации Вебер был буржуазным либералом, взгляды которого имели

характерный для немецкого либерализма XIX в. националистический оттенок, вызванный особенностями исторического развития Германии.

В Гейдельбергском университете Вебер изучал юриспруденцию. Однако его интересы не ограничивались одной этой областью: в студенческие годы он еще занимался политэкономией и экономической историей. Да и занятия его юриспруденцией носили исторический характер. Это определялось влиянием так называемой исторической школы, которая господствовала в немецкой политэкономии последней четверти прошлого века (Вильгельм Рошер, Курт Книс, Густав Шмоллер). Скептически относясь к классической английской политэкономии, представители исторической школы ориентировались не столько на построение единой теории, сколько на выявление внутренней связи экономического развития с правовыми, этнографическими, психологическими и нравственно-религиозными аспектами жизни общества, а эту связь они пытались установить с помощью исторического анализа. Такая постановка вопроса в немалой степени была продиктована специфическими условиями развития Германии. Как государство бюрократическое с остатками феодального уклада, Германия была непохожа на Англию, поэтому немцы никогда до конца не разделяли принципов индивидуализма и утилитаризма, лежавших в основе классической политэкономии Смита и Рикардо.

Первые работы Вебера — «К истории торговых обществ в средние века» (1889), «Римская аграрная история и ее значение для государственного и частного права» (1891; рус. пер.: «Аграрная история древнего мира» — 1923), сразу поставившие его в ряд наиболее крупных буржуазных ученых, — свидетельствуют о том, что он усвоил требования исторической школы и умело пользовался историческим анализом, вскрывая связь экономических отношений с государственно-правовыми образованиями. Уже в «Римской аграрной истории...» были намечены контуры его «эмпирической социологии» (выражение Вебера), теснейшим образом связанной с историей. Вебер рассматривал эволюцию античного землевладения в связи с социальной и политической эволюцией, обращаясь также к анализу форм семейного уклада, быта, нравов, религиозных культов и т. д.

Интерес Вебера к аграрному вопросу имел вполне реальную политическую подоплеку: в 90-х годах он выступал с рядом статей и докладов, посвященных аграрному вопросу в Германии, где критиковал позицию консервативного юнкерства и защищал индустриальный путь развития Германии.

В то же время Вебер пытался разработать новую политическую платформу буржуазного либерализма в условиях уже намечившегося в Германии перехода к государственно-монополистическому капитализму.

Таким образом, политические и теоретико-научные интересы были тесно связанными уже в раннем творчестве Вебера.

С 1894 г. Вебер — профессор в университете во Фрайбурге, с 1896 г. — в Гейдельберге. Однако через два года тяжелое душевное расстройство заставило его отказаться от преподавания, и он вернулся к нему только в 1919 г. В 1904 г. Вебер был приглашен в Сент-Луис (США) для чтения курса лекций. Из своей поездки Вебер вынес много впечатлений, размышления над социально-политической системой Америки сильно повлияли на его развитие как социолога. «Труд, иммиграция, негритянская проблема и политические деятели — вот что привлекло его внимание. В Германию он вернулся со следующим убеждением: если современная демократия, действительно, нуждается в силе, которая уравнивала бы бюрократический класс государственных служащих, то подобной силой может стать аппарат, состоящий из профессиональных политических деятелей» [3, с. 38].

С 1904 г. Вебер (вместе с Вернером Зомбартом) становится редактором немецкого социологического журнала «Архив социальной науки и социальной политики», в котором выходят наиболее важные его произведения, в том числе ставшее всемирно известным исследование «Протестантская этика и дух капитализма» (1905). Этим исследованием начинается серия публикаций Вебера по социологии религии, которой он занимался вплоть до своей смерти. Свои работы по социологии Вебер рассматривал как полемически направленные против марксизма; не случайно он назвал лекции по социологии религии, прочитанные им в 1918 г. в Венском университете, «позитивной критикой материалистического понимания истории». Однако материалистическое понимание истории Вебер толковал слишком вульгарно, упрощенно, отождествляя его с экономическим материализмом. Одновременно Вебер размышлял над проблемами логики и методологии социальных наук: с 1903 по 1905 г. вышла серия его статей под общим названием «Рошер и Книс и логические проблемы исторической политэкономии», в 1904 г. — статья «Объективность социально-научного и социально-политического познания», в 1906 г. — «Критические исследования в области логики наук о культуре».

Круг интересов Вебера в этот период был необычайно широк: он занимался античной, средневековой и новоевропейской историей хозяйства, права, религии и даже искусства, размышлял

над природой современного капитализма, его историей и его дальнейшей судьбой; изучал проблему капиталистической урбанизации и в этой связи историю античного и средневекового города; исследовал специфику современной ему науки в ее отличии от других исторических форм знания; живо интересовался политической ситуацией не только в Германии, но и за ее пределами, в том числе в Америке и в России (в 1906 г. опубликовал статьи «К положению буржуазной демократии в России» и «Переход России к мнимому конституционализму»).

С 1919 г. Вебер работал в Мюнхенском университете. С 1916 по 1919 г. он печатал одну из основных своих работ — «Хозяйственная этика мировых религий» — исследование, над которым он работал до конца своей жизни. Из наиболее важных последних выступлений Вебера следует отметить его работы «Политика как профессия» (1919) и «Наука как профессия» (1920). В них нашли отражение умонастроения Вебера после первой мировой войны, его недовольство политикой Германии в Веймарский период, а также весьма мрачный взгляд на будущее буржуазно-индустриальной цивилизации. Социалистической революции в России Вебер не принял, до конца оставшись на позициях буржуазии.

Умер Вебер в 1920 г., не успев осуществить всего, что задумал. Уже посмертно были изданы его фундаментальная работа «Хозяйство и общество» (1921), где подводились итоги его социологических исследований, а также сборники статей по методологии и логике культурно-исторического и социологического исследования, по социологии религии, политики, социологии музыки и др.

2. Методологические проблемы наук о культуре

Методологические принципы веберовской социологии тесно связаны с теоретической ситуацией буржуазного общественнознания конца XIX в. Особенно важно правильно понять отношение Вебера к идеям Дильтея и неокантианцев.

Проблема общезначимости наук о культуре стала центральной в исследованиях Вебера. В одном вопросе он был согласен с Дильтеем: он разделял его антинатурализм и был убежден, что, изучая человеческую деятельность, нельзя исходить из тех же методологических принципов, из которых исходит астроном, изучающий движение небесных тел. Как и Дильтей, Вебер считал, что абстрагироваться от того, что человек есть существо сознательное, не может ни историк, ни социолог, ни экономист.

Но руководствоваться при изучении социальной жизни методом непосредственного вживания, интуиции Вебер решительно отказывался, поскольку результат подобного способа изучения не обладает общезначимостью.

Согласно Веберу, основная ошибка Дильтея и его последователей — психологизм. Вместо того чтобы исследовать психологический процесс возникновения у историка определенных представлений с точки зрения того, каким образом в его душе эти представления появились и как он субъективно пришел к пониманию связи между ними, — другими словами, вместо того чтобы исследовать мир переживаний историка, Вебер предлагает изучать логику образования тех понятий, которыми при этом оперирует историк, ибо только выражение в форме общезначимых понятий того, что «постигнуто интуитивно», превращает субъективный мир представлений историка в объективный мир исторической науки.

В своих методологических исследованиях Вебер, в сущности, присоединился к неокантианскому варианту антинатуралистического обоснования исторической науки.

Вслед за Генрихом Риккертом Вебер разграничивает два акта — отнесение к ценности и оценку; если первый превращает наше индивидуальное впечатление в объективное и общезначимое суждение, то второй не выходит за пределы субъективности. Наука о культуре, обществе и истории, заявляет Вебер, должна быть так же свободна от оценочных суждений, как и наука естественная.

Такое требование вовсе не означает, что ученый должен вообще отказаться от собственных оценок и вкусов — просто они не должны вторгаться в пределы его научных суждений. За этими пределами он вправе их высказывать сколько угодно, но уже не как ученый, а как частное лицо.

Вебер, однако, существенно корректирует предпосылки Риккерта. В отличие от Риккерта, рассматривающего ценности и их иерархию как нечто надисторическое, Вебер склонен трактовать ценность как установку той или иной исторической эпохи, как свойственное эпохе направление интереса. Тем самым ценности из области надисторического переносятся в историю, а неокантианское учение о ценностях сближается с позитивизмом. «Выражение «отнесение к ценности» подразумевает только философское истолкование того специфически научного «интереса», который руководит выбором и обработкой объекта эмпирического исследования» [28, S. 497].

Интерес эпохи — это нечто более устойчивое и объективное, чем просто частный интерес того или иного исследователя, но

в то же время нечто гораздо более субъективное, чем надысторический интерес, получивший у неокантианцев название «ценностей». У Риккерта ценности были укоренены в надысторической реальности — трансцендентальном субъекте.

Превращая их в «интерес эпохи», т. е. в нечто относительное, Вебер тем самым переосмысляет наукоучение Риккерта.

Поскольку, согласно Веберу, ценности — лишь выражения общих установок своего времени, постольку у каждого времени есть и свои «абсолюты». Абсолют, таким образом, оказывается историческим, а стало быть, относительным.

3. Идеальный тип как логическая конструкция

Вебер был одним из наиболее крупных историков и социологов, попытавшихся сознательно применить неокантианский инструментарий понятий в практике эмпирического исследования.

Риккертовское учение о понятиях как средствах преодоления интенсивного и экстенсивного многообразия эмпирической действительности своеобразно преломилось у Вебера в категории «идеального типа». Идеальный тип, вообще говоря, есть «интерес эпохи», выраженный в виде теоретической конструкции. Таким образом, идеальный тип не извлекается из эмпирической реальности, а конструируется как теоретическая схема. В этом смысле Вебер называет идеальный тип «утопией». «Чем резче и однозначнее сконструированы идеальные типы, чем они, следовательно, в этом смысле более чужды миру (*weltfremder*), тем лучше они выполняют свое назначение — как в терминологическом и классификационном, так и в эвристическом отношении» [30, Hlbbd. 2, S. 15].

Таким образом, веберовский идеальный тип близок к идеальной модели, которой пользуется естествознание. Это хорошо понимает и сам Вебер. Мыслительные конструкции, которые носят название идеальных типов, говорит он, «быть может, так же мало встречаются в реальности, как физические реакции, которые вычислены только при допущении абсолютно пустого пространства» [Ibid., S. 10]. Вебер называет идеальный тип продуктом нашей фантазии, «созданным нами самими чисто мыслительным образованием» [21, S. 194—197], подчеркивая тем самым его внеэмпирическое происхождение. Подобно тому как идеальная модель конструируется естествоиспытателем в качестве инструмента, средства для познания природы, так и идеальный тип создается как инструмент для постижения исторической реальности. «Образование абстрактных идеальных типов,— пишет Ве-

бер,— рассматривается не как цель, а как средство» [Ibid., S. 193]. Именно благодаря своей отделенности от эмпирической реальности, своему отличию от нее идеальный тип может служить как бы масштабом для соотнесения с ним этой последней¹.

Такие понятия, как «экономический обмен», «Ното оекономісус» («экономический человек»), «ремесло», «капитализм», «церковь», «секта», «христианство», «средневековое городское хозяйство», суть, согласно Веберу, идеально-типические конструкции, употребляемые в качестве средств для изображения индивидуальных исторических образований. Одним из наиболее распространенных заблуждений Вебер считает «реалистическое» (в средневековом значении этого термина) истолкование идеальных типов, т. е. отождествление этих умственных конструкций с самой историко-культурной реальностью, их «субстанциализацию».

Однако тут у Вебера возникают затруднения, связанные с вопросом о том, как же все-таки конструируется идеальный тип. Вот одно из его разъяснений: «Содержательно эта конструкция (идеальный тип.— Авт.) имеет характер некой утопии, возникшей при действительном усилении, выделении определенных элементов действительности» [28, S. 190]. Здесь мы легко обнаруживаем противоречия в трактовке идеального типа. В самом деле, с одной стороны, Вебер делает акцент на том, что идеальные типы представляют собой «утопию», «фантазию». С другой стороны, выясняется, что они берутся из самой действительности — правда, путем, некоторой ее «деформации»: усиления, выделения, заострения тех элементов, которые исследователю представляются типическими.

Выходит, что идеальная конструкция в определенном смысле извлечена из самой эмпирической реальности².

Итак, идеальный тип — что же это: априорная конструкция или эмпирическое обобщение? Видимо, выделение некоторых элементов действительности с целью образования такого, например, понятия, как «городское ремесленное хозяйство», предполагает выделение из индивидуальных явлений чего-то если не

¹ «Чтобы усмотреть действительные каузальные связи, мы конструируем недействительные» [29, S. 287].

² Значит, эмпирический мир — это не просто хаотическое многообразие, как полагали Генрих Риккерт и Вильгельм Виндельбанд,— это многообразие предстает исследователю уже как-то организованным в известные единства, комплекс явлений, связь между которыми, пусть еще недостаточно установленная, все-таки предполагается существующей.

Это противоречие свидетельствует о том, что Веберу не удалось последовательно реализовать методологические принципы Риккерта, что в своей теории образования идеальных типов он возвращается на позиции эмпиризма, который вслед за Риккертом пытался преодолеть.

общего для всех них, то, по крайней мере, характерного для многих. Эта процедура прямо противоположна образованию индивидуализирующих исторических понятий, как их представлял себе Риккерт; она похожа скорее на образование понятий генерализирующих.

Чтобы разрешить это противоречие, Вебер разграничивает исторический и социологический идеальные типы.

Еще Риккерт отмечал, что в отличие от истории социология как наука, устанавливающая законы, должна быть отнесена к типу наук номотетических, пользующихся генерализирующим методом. В них общие понятия выступают не как средство, а как цель познания; способ образования социологических понятий, по Риккерту, логически не отличается от способа образования понятий естественнонаучных. Своеобразие веберовской концепции идеального типа и целый ряд трудностей, связанных с ней, определяется тем, что идеальный тип у Вебера служит методологическим принципом как социологического, так и исторического познания. Как справедливо замечает исследователь Вебера Вальтер, «индивидуализирующая и генерализирующая тенденции у Вебера ... всегда переплетены», поскольку у него «история и социология часто неразрывны» [24, S. 3].

В первый раз вводя понятие идеального типа в своих методологических работах 1904 г., Вебер рассматривает его главным образом как средство исторического познания, как исторический идеальный тип. Именно поэтому он подчеркивает, что идеальный тип есть лишь средство, а не цель познания.

Однако самым пониманием задач исторической науки Вебер отличается от Риккерта: он не ограничивается реконструкцией того, «что на самом деле было», как рекомендовал Риккерт, ориентированный на историческую школу Леопольда Ранке; Вебер склонен подвергать исторически-индивидуальное каузальному анализу. Уже этим Вебер вносит в историческое исследование элемент генерализации, в результате чего различие между историей и социологией существенно уменьшается. Вот как определяет Вебер роль идеального типа в социологии и истории: «Социология, как это уже многократно предполагалось в качестве само собой разумеющегося, создает понятия типов и ищет общие правила событий, в противоположность истории, которая стремится к каузальному анализу ... индивидуальных, важных в культурном отношении действий, образований, личностей» [18, S. 545].

Задача истории, таким образом, состоит, по Веберу, в установлении каузальных связей между индивидуальными историческими образованиями. Здесь идеальный тип служит средством

раскрытия генетической связи исторических явлений, потому мы будем называть его генетическим идеальным типом³.

Что же представляет собой социологический идеальный тип? Если история, согласно Веберу, должна стремиться к каузальному анализу индивидуальных явлений, т. е. явлений, локализованных во времени и в пространстве, то задача социологии — устанавливать *общие правила событий* безотносительно к пространственно-временному определению этих событий. В этом смысле идеальные типы как инструменты социологического исследования, по-видимому, должны быть более общими и, в отличие от генетических идеальных типов, могут быть названы «чистыми идеальными типами». Так, социолог конструирует *чистые* идеальные модели господства (харизматического, рационального и патриархального), встречающиеся во все исторические эпохи в любой точке земного шара. «Чистые типы» пригодны в исследовании тем больше, чем они «чище», т. е. чем дальше от действительных, эмпирически существующих явлений.

«Чистые типы» социологии Вебер сравнивает с идеально-типическими конструкциями политической экономии в том отношении, что, во-первых, в обоих случаях имеет место конструирование такого человеческого действия, *как если бы* оно происходило в *идеальных условиях*, и, во-вторых, обе дисциплины рассматривают эту идеальную форму протекания действия независимо от локальных условий места и времени. Предполагается, что если будут выполнены идеальные условия, то в любую эпоху, в любой стране действие будет совершаться именно таким образом. Различие условий и их влияние на ход действия фиксируется, согласно Веберу, по тому отклонению от идеального типа, которое встречается всегда, но заметить и общезначимым образом выразить это отклонение в понятиях позволяет лишь идеально-типическая конструкция.

Как отмечал исследователь Вебера Генрих Вайперт, генетические идеальные типы отличаются от чистых только по степени общности. Генетический тип применяется локально во времени и пространстве, а применение чистого типа не локализовано; генетический тип служит средством выявления связи, которая была

³ Вот примеры генетических идеальных типов у Вебера: «средневековый город», «кальвинизм», «методизм», «культура капитализма» и т. д. Все они образованы, как объясняет Вебер, подчеркиванием одной из сторон эмпирически данных фактов. Различие между ними и общими родовыми понятиями состоит, однако, в том, что родовые понятия, как полагает Вебер, получают путем выделения одного из признаков всех данных явлений, в то время как генетический идеальный тип вовсе не предполагает такой формальной всеобщности.

лишь один раз, а чистый — средством выявления связи, существующей всегда; качественное различие между историей и социологией, по Риккерт, сменяется у Вебера различием количественным.

Что касается образования исторических понятий, то Вебер отходит от Риккерта, усиливая момент генерализации. Напротив, в социологии Вебер смягчает номотетический принцип Риккерта, вводя момент «индивидуализации». Последняя выражается в том, что Вебер отказывается от установления законов социальной жизни, ограничиваясь более скромной задачей — установлением правил протекания социальных событий.

Таким образом, мы можем теперь, подводя итоги, сказать, что те противоречия, которые возникли в связи с образованием у Вебера идеально-типических понятий, в значительной мере связаны с различными функциями и различным происхождением идеальных типов в истории и социологии. Если по отношению к историческому идеальному типу можно сказать, что он является средством познания, а не его целью, то по отношению к социологическому идеальному типу это не всегда так. Более того, если в историческую науку идеальный тип вносит элемент общего, то в социологии он, скорее, выполняет функцию замены закономерных связей типическими. Тем самым с помощью идеального типа Вебер значительно сужает пропасть между историей и социологией, которая разделяла эти две науки в теории баденской школы. В этом отношении прав немецкий социолог Ганс Фрейер, замечая, что «понятие идеального типа смягчает противоположность индивидуализирующего и генерализирующего способов мышления, поскольку оно, с одной стороны, выделяет в индивидуальном характерное, а с другой, на пути генерализации доходит только до типического, но не до всеобщности закона» [10, S. 148].

4. Проблема понимания и категория «социального действия»

Чтобы показать, как применяется понятие идеального типа у Вебера, необходимо проанализировать это понятие и с содержательной точки зрения. Для этого необходимо ввести еще одну категорию социологии Вебера — категорию понимания. Как ни парадоксально, но Вебер в ходе своих исследований вынужден был пользоваться категорией, против которой он возражал у Дильтея, Кроче и других представителей интуитивизма. Правда, «понимание» у Вебера имеет иное значение, чем в интуитивизме.

Необходимость понимания предмета своего исследования, согласно Веберу, стличает социологию от естественных наук.

«Как и всякое событие, человеческое ... поведение обнаруживает связи и закономерности протекания. Но отличие человеческого поведения состоит в том, что его можно понятно (*verständlich*) истолковать» [28, S. 403—404]. То обстоятельство, что человеческое поведение поддается осмысленному толкованию, предполагает специфическое отличие науки о человеческом поведении (социологии) от естественных наук. Именно здесь усматривал различие между науками о духе и науками о природе Дильтей.

Однако Вебер сразу спешит отмежеваться от Дильтея: он не противопоставляет «понимание» причинному «объяснению», а, напротив, тесно их связывает. «Социология (в подразумеваемом здесь смысле этого многозначного слова) означает науку, которая хочет истолковывающим образом понять (*deutend verstehen*) социальное действие и *благодаря этому причинно объяснить* его в его протекании и его последствиях» [Ibid., S. 503]. Отличие веберовской категории понимания от соответствующей категории Дильтея состоит не только в том, что Вебер *предпо-сылает* понимание объяснению, в то время как Дильтей их *противопоставляет*, — понимание, кроме того, согласно Веберу, не есть категория психологическая, как это полагал Дильтей, а понимающая социология в соответствии с этим не есть часть психологии [Ibid., S. 408].

Рассмотрим аргументацию Вебера. Социология, по Веберу, так же, как и история, должна брать в качестве исходного пункта своих исследований поведение индивида или группы индивидов. Отдельный индивид и его поведение является как бы «клеточкой» социологии и истории, их «атомом», тем «простейшим (*unterste*) единством» [28, S. 415], которое само уже не подлежит дальнейшему разложению и расщеплению. Поведение индивида изучает, однако, и психология. В чем же отличие психологического и социологического подходов к изучению индивидуального поведения?

Социология, говорит Вебер, рассматривает поведение личности лишь постольку, поскольку личность вкладывает в свои действия определенный смысл. Только такое поведение может интересоваться социолога; что же касается психологии, то для нее этот момент не является определяющим. Таким образом, социологическое понятие действия вводится Вебером через понятие смысла. «Действием, — пишет он, — называется ... человеческое поведение ... в том случае и постольку, если и поскольку действующий индивид или действующие индивиды связывают с ним субъективный смысл» [Ibid., S. 503].

Важно отметить, что Вебер имеет в виду тот смысл, который вкладывает в действие сам индивид; он многократно подчерки-

вает, что речь идет не о «метафизическом» смысле, который рассматривался бы как некий «высший», «истинный» смысл (социология, по Веберу, не имеет дела с метафизическими реальностями и не является наукой нормативной) и не о том «объективном» смысле, который могут в конечном счете получать действия индивида уже независимо от его собственных намерений. Разумеется, этим Вебер не отрицает как возможности существования нормативных дисциплин, так и возможности «расхождения» между субъективно подразумеваемым смыслом индивидуального действия и некоторым его объективным смыслом. Однако в последнем случае он предпочитает не употреблять термин «смысл», поскольку «смысл» предполагает субъекта, для которого он существует. Вебер лишь утверждает, что предметом социологического исследования является действие, связанное с субъективно подразумеваемым смыслом. Социология, по Веберу, должна быть «понимающей» постольку, поскольку действие индивида осмысленно. Но это понимание не является «психологическим», поскольку смысл не принадлежит к сфере психологического и не является предметом психологии.

С принципом «понимания» связана одна из центральных методологических категорий веберовской социологии — категория социального действия. Насколько важна для Вебера эта категория, можно судить по тому, что он определяет социологию как науку, изучающую социальное действие.

Как же определяет Вебер само социальное действие? «„Действием“ следует ... называть человеческое поведение (безразлично, внешнее или внутреннее деяние, недеяние или претерпевание), если и поскольку действующий или действующие связывают с ним некоторый субъективный смысл. Но «социальным действием» следует называть такое, которое по своему смыслу, подразумеваемому действующим или действующими, отнесено к поведению других и этим ориентировано в своем протекании» [30, Hlbbd, 1, S. 1].

Таким образом, социальное действие, по Веберу, предполагает два момента: субъективную *мотивацию* индивида или группы, без которой вообще нельзя говорить о *действии*, и ориентацию на другого (других), которую Вебер называет еще и «ожиданием» и без которой действие не может рассматриваться как *социальное*.

Остановимся сначала на первом моменте. Вебер настаивает на том, что без учета мотивов действующего индивида социология не в состоянии установить те причинные связи, которые в конечном счете позволяют создать объективную картину социального процесса (ср.: [21, р. 4]).

Категория социального действия, требующая исходить из понимания мотивов отдельного индивида, есть тот решающий пункт, в котором социологический подход Вебера отличается от социологии Э. Дюркгейма. Вводя понятие социального действия, Вебер, по существу, дает свою трактовку социального факта, полемически направленную против той, которая была предложена Дюркгеймом⁴. В противоположность Дюркгейму, Вебер считает, что ни общество в целом, ни те или иные формы коллективности не должны, если подходить к вопросу строго научно, рассматриваться в качестве субъектов действия: таковыми могут быть только отдельные индивиды. «Для других (например, юридических) познавательных целей или для целей практических может оказаться целесообразным и просто неизбежным рассмотрение социальных образований («государства», «товарищества», «акционерного общества», «учреждения») точно так, как если бы они были отдельными индивидами (например, как носителей прав и обязанностей или как виновников действий, имеющих юридическую силу). Но с точки зрения социологии, которая дает понимающее истолкование действия, эти образования суть только процессы и связи специфических действий отдельных людей, так как только последние являются понятными для нас носителями действий, имеющих словесную ориентацию» [30, Hlbdd. 1, S. 10]. Коллективы, согласно Веберу, социология может рассматривать как производные от составляющих их индивидов; они представляют собой не самостоятельные реальности, как у Дюркгейма, а, скорее, способы организации действий отдельных индивидов.

Вебер не исключает возможности использования в социологии таких понятий, как семья, нация, государство, армия, без которых и в самом деле социолог не может обойтись. Но он требует при этом не забывать, что эти формы коллективностей не являются реально *субъектами социального действия*, и потому и не приписывать им волю или мышление, не прибегать к понятиям коллективной воли или коллективной мысли иначе как в метафорическом смысле [см.: 7, р. 290—291]. Нельзя не отметить, что в своем «методологическом индивидуализме» Веберу трудно быть последовательным; у него возникает ряд затруднений, когда он пытается применить категорию социального действия, особенно при анализе традиционного общества.

Итак, понимание мотивации, «субъективно подразумеваемого смысла» — необходимейший момент социологического исследования. Что же, однако, представляет собой «понимание», коль

⁴ См. об этом главу десятую.

скоро Вебер не отождествляет его с той трактовкой понимания, какую предлагает психология?

Психологическое понимание чужих душевных состояний является, по Веберу, лишь подсобным, а не главным средством для историка и социолога. К нему можно прибегать лишь в том случае, если действие, подлежащее объяснению, не может быть понято по его смыслу. «При объяснении иррациональных моментов действия,— говорит Вебер,— понимающая психология, действительно, может оказать несомненно важную услугу. Но это,— подчеркивает он,— ничего не меняет в методологических принципах» [28, S. 520].

Каковы же эти методологические принципы? «Непосредственно наиболее понятным по своей смысловой структуре является действие, ориентированное субъективно строго рационально в соответствии со средствами, которые считаются (субъективно) однозначно адекватными для достижения (субъективно) однозначных и ясно сознаваемых целей» [Ibid., S. 480].

Проанализируем приведенное определение. Итак, социология должна ориентироваться на действие индивида или группы индивидов. При этом наиболее «понятным» является действие осмысленное, т. е. (1) направленное к достижению ясно сознаваемых самим действующим индивидом целей и (2) использующее для достижения этих целей действия, признаваемые за адекватные самим действующим индивидом. *Сознание действующего индивида оказывается, таким образом, необходимым для того, чтобы изучаемое действие выступало в качестве социальной реальности.* Описанный тип действия Вебер называет целерациональным (zweckrationalе). Для понимания целерационального действия, согласно Веберу, нет надобности прибегать к психологии. «Чем однозначнее поведение ориентировано в соответствии с типом правильной рациональности (Richtigkeitsrationalität)⁵, тем менее нужно объяснять его протекание какими-либо психологическими соображениями» [Ibid., S. 408].

Осмысленное целерациональное действие не является предметом психологии именно потому, что цель, которую ставит перед собой индивид, не может быть понята, если исходить только из анализа его душевной жизни. Рассмотрение этой цели выводит нас за пределы психологизма. Правда, связь между целью и выбираемыми для ее реализации средствами опосредована психо-

⁵ Понятие правильно-рационального поведения Вебер употребляет для характеристики объективно-рационального действия; целерациональное и правильно-рациональное действия совпадают в том случае, если средства, выбранные субъективно в качестве наиболее адекватных для достижения определенной цели, оказываются и объективно наиболее адекватными.

логией индивида; однако, согласно Веберу, чем ближе действие к целерациональному, тем меньше коэффициент психологического преломления, «чище», рациональнее связь между целью и средствами.

Это, разумеется, не значит, что Вебер рассматривает целерациональное действие как некий всеобщий тип действия: напротив, он не только не считает его всеобщим, но не считает даже и преобладающим в эмпирической реальности. Целерациональное действие — это идеальный тип, а не эмпирически общее, тем более не всеобщее. Как идеальный тип оно в чистом виде редко встречается в реальности. Именно целерациональное действие есть наиболее важный тип социального действия, оно служит образцом социального действия, с которым соотносятся все остальные виды действия. Их Вебер перечисляет в следующем порядке: «Для социологии существуют следующие типы действия: 1) более или менее приближенно достигнутый правильный тип (*Richtigkeitstypus*); 2) (субъективно) целерационально ориентированный тип; 3) действие, более или менее сознательно и более или менее однозначно целерационально ориентированное; 4) действие, ориентированное не целерационально, но понятное по своему смыслу; 5) действие, по своему смыслу более или менее понятное мотивированное, однако нарушаемое — более или менее сильно — вторжением непонятных элементов и, наконец, 6) действие, в котором совершенно непонятные психические или физические факты связаны «с» человеком или «в» человеке незаметными переходами» [*Ibid.*, S. 411].

Как видим, эта шкала построена по принципу сравнения всякого действия индивида с целерациональным (или правильно-рациональным) действием. Самым понятным является целерациональное действие — здесь степень очевидности наивысшая. По мере убывания рациональности действие становится все менее понятным, его непосредственная очевидность становится все меньшей. И хотя в реальности граница, отделяющая целерациональное действие от иррационального, никогда не может быть жестко установлена, хотя «часть всякого социологически релевантного действия (особенно в традиционном обществе) стоит на грани того и другого» [*Ibid.*, S. 503], тем не менее социолог должен исходить из целерационального действия как действия идеально-типического, рассматривая другие виды человеческого поведения как отклонение от идеального типа.

Итак, по Веберу, понимание в чистом виде имеет место там, где перед нами — целерациональное действие. Сам Вебер считает, что в этом случае уже нельзя говорить о психологическом понимании, поскольку смысл действия, его цель лежат за пределами

психологии. Но поставим вопрос по-другому: что именно мы понимаем в случае целерационального действия: *смысл действия* или *самого действующего*? Допустим, мы видим человека, который рубит в лесу дрова. Мы можем сделать вывод, что он делает это либо для заработка, либо для того, чтобы заготовить себе на зиму топливо, и т. д. и т. п. Рассуждая таким образом, мы пытаемся понять смысл действия, а не самого действующего. Однако та же операция может послужить для нас и средством анализа самого действующего индивида. Трудность, которая возникает здесь, весьма существенна. Ведь если социология стремится понять самого действующего индивида, то всякое действие выступает для нее как знак чего-то, в действительности совсем другого, того, о чем сам индивид или не догадывается, или, если догадывается, то пытается скрыть (от других или даже от себя). Таков подход к пониманию действия индивида, например, в психоанализе Фрейда.

Возможность такого подхода Вебер принципиально не исключал. «Существенная часть работы понимающей психологии,— писал он,— состоит как раз в раскрытии связей, недостаточно замечаемых или совсем не замечаемых и в этом смысле не ориентированных субъективно-рационально, но которые тем не менее объективно-рациональны (и как таковые понятны). Если мы здесь совершенно отвлечемся от некоторых частей работы так называемого психоанализа, которые носят этот характер, то такая конструкция, как, например, ницшеанская теория *ressentiment*'а выводит объективную рациональность внешнего поведения, исходя из известных интересов. Впрочем, в методическом отношении это делается точно так же, как это несколько десятилетий тому назад делала теория экономического материализма» [Ibid., S. 410]. Как видим, такой подход к рассмотрению социальных явлений Вебер не исключает, но считает необходимым указать на его проблематичность, а поэтому и необходимость ограничивать этот подход, применяя его лишь спорадически как подсобное средство. Проблематичность его Вебер усматривает в том, что «в таких случаях субъективно, хотя и незаметно (для самого исследователя.— *Авт.*) целерациональное и объективно правильное-рациональное оказываются в неясном отношении друг к другу» [19, S. 410]. Вебер имеет в виду следующее весьма серьезное затруднение, возникающее при «психологическом» подходе. Если индивид сам ясно осознает поставленную им цель и только стремится скрыть от других, то это нетрудно понять; такую ситуацию вполне можно подвести под схему целерационального поведения. Но если речь идет о таком действии, когда индивид не отдает себе отчета в собственных целях (а именно эти дейст-

вия исследует психоанализ), то возникает вопрос: имеет ли исследователь достаточные основания утверждать, что он понимает действующего индивида лучше, чем тот понимает сам себя? В самом деле: ведь нельзя забывать о том, что метод психоанализа возник из практики лечения душевнобольных, по отношению к которым врач считает себя лучше понимающим их состояние, чем они сами его понимают. В самом деле, ведь он — здоровый человек, а они — больные. Но на каком основании он может применять этот метод к другим здоровым людям? Для этого может быть только одно основание: убеждение в том, что они тоже «больны». Но тогда понятие болезни оказывается перенесенным из сферы медицины в общесоциальную сферу, а лечение в этом случае оказывается социальной терапией, в конечном счете — лечением общества в целом.

Очевидно, именно эти соображения заставили Вебера ограничить сферу применения такого рода подходов в социальном и историческом исследованиях. Но тогда как же все-таки он сам решает вопрос о понимании? Что именно мы понимаем в случае целерационального действия: смысл действия или самого действующего? Вебер потому выбрал в качестве идеально-типической модели целерациональное действие, что в нем оба эти момента *совпадают*: понять смысл действия — это и значит в данном случае понять действующего, а понять действующего — значит понять смысл его поступка. Такое совпадение Вебер считает тем идеальным случаем, от которого должна отправляться социология. Реально чаще всего эти оба момента не совпадают, но наука не может, согласно Веберу, отправляться от эмпирического факта: она должна создать себе идеализованное пространство. Таким «пространством» является для социологии целерациональное действие.

5. Целерациональное действие как методологическая категория социологии Вебера

Поскольку, однако, Вебер рассматривает целерациональное действие как идеальный тип, постольку он вправе заявить, что «рационалистический» характер его метода вовсе не предполагает рационалистической трактовки самой социальной реальности. Целерациональность — это, по Веберу, лишь методологическая, а не «онтологическая» установка социолога, это средство анализа действительности, а не характеристика самой этой действительности. Этот момент Вебер специально подчеркивает.

Хотя Вебер заботится о том, чтобы отделить целерациональное действие как конструируемый идеальный тип от самой эмпи-

рической реальности, однако проблема соотношения /идеально-типической конструкции и эмпирической реальности далеко не так проста, как можно было бы думать, и однозначного решения этой проблемы у самого Вебера нет. Как бы ни хотелось Веберу раз и навсегда четко разделить эти две сферы, но при первой же попытке реально работать с идеально-типической конструкцией эта четкость разделения исчезает. В общей форме мы уже выявили те трудности, которые возникают здесь у Вебера.

Какие предпосылки, важные для социологической теории, содержит в себе целерациональное действие? Выбирая целерациональное действие в качестве методологической основы для социологии, Вебер тем самым отмежевывается от тех социологических теорий, которые в качестве исходной реальности берут социальные «тотальности», например: «народ», «общество», «государство», «экономика». Вебер резко критикует в этой связи «органическую социологию», рассматривающую отдельного индивида как часть, «клеточку» некоторого социального организма. Вебер решительно возражает против рассмотрения общества по биологической модели: понятие организма в применении к обществу может быть лишь метафорой — не больше.

«Для других познавательных целей может быть полезно или необходимо понять отдельного индивида, например, как некое обобществление „клеток“ или комплекс биохимических реакций... Но для социологии (в употребляемом здесь значении слова), так же, как и для истории, объектом познания является именно *смысловая связь* поведения» [28, S. 513]. Органицистский подход к изучению общества абстрагируется от того, что человек есть существо, действующее *сознательно*. Аналогия между индивидом и клеткой тела (или его органом) возможна лишь при условии, что *фактор сознания признается несущественным*. Против этого-то и возражает Вебер, выдвигая такую модель социального действия, которая принимает этот фактор в качестве существенного. А поскольку этот фактор Вебер объявляет необходимой предпосылкой социологии, постольку он исходит в своих исследованиях не из социального «целого», а из отдельного индивида. «Действие как поведение, *ориентированное на понятный смысл*, существует для нас всегда только как действие одной или многих отдельных личностей» [Ibid., S. 513].

Принцип «понимания» оказывается, таким образом, критерием, с помощью которого отделяется сфера, релевантная для социолога, от той, которая не может быть предметом социологического исследования. Поведение индивида мы понимаем, а поведение клетки — нет. Не «понимаем» мы также — в веберовском значении слова — и «действие» народа или народного хо-

зайства, хотя вполне можем понять действия составляющих народ (или участвующих в народном хозяйстве) индивидов. Вот почему Вебер говорит: «Такие понятия, как «государство», «товарищество», «феодализм» и др., обозначают для социологии, вообще говоря, категории определенного рода совместных действий людей, и задача социологии, следовательно, состоит в том, чтобы свести их к «понятым» действиям, т. е. без исключения к действиям отдельных участников» [Ibid., S. 415]. Такой подход обязателен, по Веберу, для социолога, но не является обязательным для всех вообще наук о человеке. Так, юриспруденция при известных обстоятельствах может рассматривать в качестве «правового лица» также и государство или тот или иной коллектив; социология же не вправе этого делать. Ее подход предполагает рассмотрение даже таких социальных образований, как право, лишь в той форме, как оно преломляется через целерациональное действие (а стало быть, через сознание) отдельного индивида. «Поскольку «право» становится объектом исследования социологии, последняя имеет дело не с опосредованием логически правильного «объективного» содержания правовых принципов, а с действием (индивида), среди детерминант и результатов которого значительную роль играют также и представления человека о «смысле» и «значимости» определенных юридических принципов» [Ibid., S. 416].

Поскольку, таким образом, согласно Веберу, общественные институты (право, государство, религия и др.) должны изучаться социологией в той форме, в какой они становятся значимыми для отдельных индивидов, в какой последние реально ориентированы на них в своих действиях, постольку снимается тот привкус «метафизики», который всегда присутствует в социальных учениях, принимающих за исходное именно эти институты (как и вообще «целостности»). Этот привкус неизбежно ощущается в социальных теориях, создаваемых на основе методологических предпосылок реализма в средневековом значении этого понятия. Этой точке зрения Вебер противопоставляет требование исходить в социологии из действий отдельных индивидов. Его позицию можно было бы, исходя из этого, охарактеризовать как номиналистическую. Однако это не вполне адекватная характеристика, и вот почему. Требование исходить из индивидуального действия выставляется Вебером как принцип познания, а в силу неокантианской установки Вебера характеристика принципов познания отнюдь не есть в то же время и характеристика самой социальной реальности. Реальность пластична в том смысле, что ее можно изучать также и по-другому, результатом чего может быть наука, отличная от социологии, например юриспруденция

или политическая экономия. Стало быть, говоря об индивидуальном целерациональном действии, Вебер не утверждает, что оно есть характеристика самой реальности социальной жизни, а принимает его в качестве идеального типа, который в чистом виде редко встречается в действительности. Поэтому целесообразно было бы говорить о методологическом номинализме или, точнее, о методологическом индивидуализме Вебера.

Но у методологического индивидуализма есть, конечно, свои содержательные («онтологические») импликации. Постулируя в качестве исходного пункта целерациональное действие, Вебер выступает против трактовки сознания как эпифеномена⁶. Основной методологический исходный пункт Вебера можно было бы сформулировать так: человек сам знает, чего он хочет. Разумеется, в действительности человек далеко не всегда знает, чего он хочет, ведь целерациональное действие — это идеальный случай. Но социолог должен исходить именно из этого идеального случая, как из теоретико-методологической предпосылки.

Учитывая отмеченные нами содержательные импликации, которые предполагает методическое понятие социального действия, нельзя не согласиться с утверждением И. С. Кона, что «методологические принципы Вебера тесно связаны с его пониманием исторического процесса. Общественная жизнь, по Веберу, есть взаимодействие отдельных людей» [12, S. 136], и хотя сам Вебер постоянно подчеркивает исключительно методологическое значение своих идеально-типических конструкций, мы тем не менее должны констатировать, что его методологический индивидуализм неразрывно связан с индивидуализмом его мировоззрения и с трактовкой общества как взаимодействия индивидов, т. е. с социологическим номинализмом.

6. Социальное действие и «установка на другого» — «ожидание»

Вторым обязательным моментом социального действия Вебер считает ориентацию действующего лица на другого индивида (или других индивидов). Разъясняя, о какой именно ориентации здесь идет речь, Вебер пишет: «Социальное действие ... может быть ориентировано на прошлое, настоящее или ожидаемое

⁶ Один из исследователей Вебера, Вольфганг Моммзен, совершенно справедливо считает, что такая позиция Вебера является отголоском в его методологии принципов классического гуманизма. «Социология Вебера отнюдь не была полностью свободной от ценностей; уже ее радикально индивидуалистический исходный пункт ... может быть понят, только исходя из европейской гуманистической традиции и ее уважения к индивиду...» [18, S. 69].

в будущем поведение других индивидов (месть за нападение в прошлом, оборона при нападении в настоящем, меры защиты против будущего нападения). В качестве «других» могут выступать известный индивид или неопределенно многие и совсем неизвестные (например, «деньги» означают средство обмена, которое действующий индивид принимает при обмене, так как ориентирует свое действие на ожидание того, что в будущем при обмене их в свою очередь примут неизвестные ему и неопределенно многие другие)» [30, Hlbbd. 1, S. 2].

Введение в социологию принципа «ориентации на другого» представляет собой попытку внутри методологического индивидуализма и средствами последнего найти нечто всеобщее, принять во внимание ту, если так можно выразиться, субстанцию социального, без которой целерациональное действие остается классической моделью робинзоны. Авторы робинзонад не предусматривали в действиях индивида никакой «ориентации на другого»: в основе действия индивида для них лежал индивидуальный «интерес», — и не случайно именно робинзоны послужили моделью так называемого Homo oeconomicus (экономического человека). Согласно Веберу, социология начинается там, где обнаруживается, что экономический человек — слишком упрощенная модель человека.

Однако здесь может возникнуть вопрос: почему Веберу понадобился столь «окольный» путь, чтобы прийти к признанию существования «всеобщего»? Дело в том, что таким путем Вебер только и может показать, в какой форме выступает «всеобщее» для социологической науки: наука не должна рассматривать «социальность» *вне и помимо* индивидов, она не должна допускать и тени *субстанциализации* социального⁷; лишь в той мере и настолько, в какой и насколько «всеобщее» признается отдельными индивидами и ориентирует их реальное поведение, лишь постольку оно существует. Вебер поясняет, что существование таких общностей, как «государство», «союз», с точки зрения социологии означает не что иное, как большую или меньшую возможность (chance) того, что индивиды в своих действиях принимают во внимание эти образования. Когда эта возможность уменьшается, существование данного института становится более проблематичным; сведение этой возможности к нулю означает конец данного института (государственного, правового и т. д.).

Веберовская категория «ориентации на другого», несомненно, ведет свое происхождение из области права и представляет

⁷ Здесь опять-таки проходит водораздел между социологией, как ее понимает Вебер, и принципами социологии Дюркгейма.

собой социологическую интерпретацию одного из ключевых понятий правоведения и философии права — «признания».

Таким образом, социология права — это не только один из частных разделов социологии Вебера: «признание», составляющее важнейший принцип правосознания, объявляется Вебером конститутивным моментом всякого социального действия вообще.

Особенно важное значение приобретает рассматриваемая нами проблема в учении Вебера о формах господства; здесь она выступает в виде вопроса о «легитимной власти» и вообще о природе «легитимности». Однако необходимо отметить, что проблема «легитимности», а соответственно, и «признания» не получила у Вебера однозначного и последовательного решения. Как в юриспруденции, так и в социальной философии эта проблема была всегда тесно связана с идеей «естественного права». Что же касается Вебера, то он считает «естественное право» ценностным постулатом, которому не место в социологии, поскольку последняя хочет быть эмпирической наукой, а стало быть, должна быть свободной от ценностей. Поэтому задача теоретического фундирования таких категорий, как «ожидание», «признание», «легитимность», остается, в сущности, до конца не решенной⁸.

Итак, наличие субъективного смысла и ориентация на других — два необходимых признака социального действия. В соответствии с этим определением не всякое действие, как подчеркивает Вебер, может быть названо социальным. Так, если действие индивида ориентировано на ожидание определенного «поведения» не со стороны других индивидов, а со стороны вещественных предметов (машин, явлений природы и т. д.), то оно не может быть названо социальным действием в принятом Вебером смысле слова. Точно так же не является социальным действием религиозная акция индивида, предающегося созерцанию, одинокой молитве и т. д. [28, S. 549]. Хозяйственная деятельность индивида только тогда становится социальным действием, если при распоряжении определенными экономическими благами во внимание принимается другой (или другие) индивид(ы) и действие протекает с ориентацией на этих других. Нельзя, например, считать социальным действие многих индивидов, если оно определяется по характеру и содержанию ориентацией на какое-либо природное явление. «Если на улице, — пишет Вебер, — множество людей одновременно раскрывают зонты, когда начинается дождь, то при этом (как правило) действие одного не ориентировано на действие другого, а действие всех в равной мере вызвано потребностью предохраниться от дождя» [Ibid, S. 549].

⁸ См. по этому вопросу интересную полемику Моммзена с Винкельманом [18, S. 414—419].

Вебер не считает социальным и чисто подражательное действие, совершаемое индивидом как атомом массы, толпы; такое действие, описанное, в частности, Густавом Лебоном, Вебер считает предметом исследования «психологии масс», а не социологии. Хотя и социология, по Веберу, может рассматривать действие многих, а не только одного индивида, но она рассматривает такое коллективное действие по модели индивидуального, раскрывая субъективно подразумеваемый смысл действий составляющих коллектив индивидов и их взаимную установку друг на друга и на «третьего».

Интересно, что по аналогии с поведением толпы, собранной в определенном месте, Вебер рассматривает также поведение нелокализованной толпы. «Массой» отдельные индивиды становятся в том случае, если их поведение обуславливается одновременно и последовательно действующим поведением множества других, что достигается, например, с помощью средств массовой коммуникации. «Благодаря тому простому факту, что индивид чувствует себя частью некоторой «массы», впервые становятся возможными определенные типы реакции, в то время как другие типы реакции затрудняются. В результате определенное событие или человеческий поступок могут вызвать самые разные чувства: веселье, ярость, воодушевление, отчаяние и всевозможные страсти, которые не возникли бы (или, по крайней мере, не возникли бы так легко) при разобщенности. И все это без всякого смыслового отношения между поведением индивида и фактом его омассовленности (Massenlage) — по крайней мере, во многих случаях» [Ibid., S. 549].

Как историк и социолог Вебер, разумеется, понимает, что массовые действия — один из важных предметов исследования социолога, но специфический угол зрения социолога, по Веберу, предполагает учет «смыслового отношения между поведением индивида и фактом его омассовления», т. е., говоря проще, социолог должен понять, какой субъективно подразумеваемый смысл связывает индивида с другими, на каком основании люди объединяются в массу. «Действие, которое в своем протекании имеет причиной или одной из причин воздействие простого факта массы чисто как такового и определяется этим фактом лишь реактивно, а не отнесено к нему осмысленно, не является «социальным действием» в установленном здесь смысле слова» [Ibid., S. 550].

Характерен оборот Вебера «смысловое отношение к факту своей принадлежности к массе». Достаточно, стало быть, индивиду, составляющему «атом» массы, осмысленно отнестись к своей «омассовленности», как уже появляется дистанция между

ним и его «массовостью», и это обстоятельство будет определяющим также и для структуры самой массы. В этом пункте веберовский социологический подход к массовым движениям существенно отличается от социально-психологического, предложенного, в частности, Лебоном. Лебон подошел к феномену массы как *психолог*: он стремился зафиксировать то общее, что имеет место в *любой* толпе, будь то революционная масса на улицах Парижа или «толпа» римских солдат, толпа зрителей в театре или толпа крестоносцев. Действительно, у *любой* «толпы», какова бы ни была социальная принадлежность составляющих ее индивидов, каков бы ни был их интеллектуальный уровень, можно обнаружить определенную общность *поведения*: общим в толпе со всякой другой толпой будет то, что в ее поведении определяется чисто реактивно, стихийно. Но в поле зрения социальной психологии при этом не попадет то, что отличает один тип толпы от другого и что должна изучать, согласно Веберу, уже не психология, а социология толпы. Предметом социологии в этом пункте должно быть не столько *непосредственное поведение* массы, сколько его *смысловой результат*. Характер массового движения, в значительной мере определяемый смысловыми установками, которыми руководствуются составляющие массу индивиды, называется — с большими или меньшими отклонениями — на характере тех религиозных, политических, экономических и других институтов, которые складываются в ходе и в результате этих движений. В социологии религии, права и политики Вебер как раз и пытается осуществить свой метод анализа массовых движений.

7. Виды социального действия

При рассмотрении веберовского разделения видов действия мы сможем понять, как применяется «идеальная модель» целерационального действия. Вебер указывает четыре вида действия: целерациональное (*zweckrational*), ценностно-рациональное (*wert-rational*), аффективное и традиционное. «Социальное действие, подобно всякому действию, может быть определено: 1) целерационально, т. е. через ожидание определенного поведения предметов внешнего мира и других людей и при использовании этого ожидания как «условия» или как «средства» для рационально направленных и регулируемых целей (критерием рациональности является успех); 2) ценностно-рационально, т. е. через сознательную веру в этическую, эстетическую, религиозную или как-либо иначе понимаемую безусловную собственную ценность (самоценность) определенного поведения, взятого просто как таковое и независимо от успеха; 3) аффективно, особенно эмоцио-

нально — через актуальные аффекты и чувства; 4) традиционно, т. е. через привычку» [28, S. 551].

Нельзя сразу же не обратить внимания на то, что два последних вида действия — аффективное и традиционное — не являются социальными действиями в собственном смысле слова, поскольку здесь мы не имеем дела с осознанным смыслом. Сам Вебер отмечает, что «строго традиционное поведение, так же как и чисто реактивное подражание, целиком и полностью стоит на границе, а часто и по ту сторону того, что можно назвать вообще действием, ориентированным «по смыслу». Ибо это очень часто лишь притупленная реакция на привычные раздражения, протекающая по однажды принятой привычной установке» [Ibid.].

Только ценностно-рациональное и целерациональное действия суть социальные действия в веберовском значении этого слова. «Чисто ценностно-рационально,— говорит Вебер,— действует тот, кто, не считаясь с предвидимыми последствиями, действует в соответствии со своими убеждениями и выполняет то, чего, как ему кажется, требуют от него долг, достоинство, красота, религиозное предписание, пиетет или важность какого-либо „дела“. Ценностно-рациональное действие ... всегда есть действие в соответствии с „заповедями“ или „требованиями“, которые действующий считает предъявленными к себе. Лишь поскольку человеческое действие ... ориентируется на такие требования ... мы будем говорить о ценностной рациональности» [Ibid., S. 552]. В случае ценностно-рационального и аффективного действия целью действия является оно само, а не нечто другое (результат, успех и т. д.); побочные следствия как в первом, так и во втором случае в расчет не принимаются.

В отличие от ценностно-рационального действия последний, четвертый, тип — целерациональное действие — во всех отношениях поддается расчленению. «Целерационально,— пишет Вебер,— действует тот, кто ориентирует свое действие в соответствии с целью, средством и побочными последствиями и при этом рационально взвешивает как средства по отношению к цели, как цели по отношению к побочным следствиям, так, наконец, и различные возможные цели по отношению друг к другу» [Ibid.].

Как видим, четыре указанных типа действия располагаются Вебером в порядке возрастающей рациональности: если традиционное и аффективное действия можно назвать субъективно-иррациональными (объективно оба могут оказаться рациональными), то ценностно-рациональное действие уже содержит в себе субъективно-рациональный момент, поскольку действующий сознательно соотносит свои поступки с определенной ценностью

как целью; однако этот тип действия только относительно рационален, поскольку сама ценность принимается без дальнейшего опосредования и обоснования и в результате не принимаются во внимание побочные следствия поступка. Абсолютно рациональным в установленном Вебером смысле слова является только целерациональное действие, если оно протекает в чистом виде.

Реально протекающее поведение индивида, говорит Вебер, ориентировано, как правило, в соответствии с двумя и более видами действия: в нем имеют место и целерациональные, и ценностно-рациональные, и аффективные, и традиционные моменты. В разных типах обществ те или иные виды действия могут быть преобладающими: в традиционных обществах преобладает традиционный и аффективный типы ориентации действия, в индустриальном — целе- и ценностно-рациональный с тенденцией вытеснения второго первым.

Вводя категорию социального действия, Вебер, однако, не смог разрешить тех трудностей, которые возникли в связи с применением этой категории. Сюда относится, во-первых, трудность определения субъективно подразумеваемого смысла действия. Стремясь уточнить, о каком «смысле» здесь должна идти речь, Вебер много лет бился над разработкой категории социологического «понимания», так и не сумев до конца освободиться от психологизма⁹.

Во-вторых, категория социального действия в качестве исходной «клеточки» социальной жизни не дает возможности понять результатов общественного процесса, которые сплошь и рядом не совпадают с направленностью индивидуальных действий. «Так как Вебер разлагает социальное целое на его индивидуально-психологические компоненты и каждый из них рассматривает отдельно, вне связи с целым, то он оказывается не в состоянии реконструировать общую историческую перспективу» [12, S. 138].

8. Формальная рациональность как категория веберовской социологии

Вебер не случайно расположил четыре описанных им типа социального действия в порядке возрастания рациональности; такой порядок — не просто методологический прием, удобный для объяснения: Вебер убежден, что рационализация социального действия — это тенденция самого исторического процесса. И хотя

⁹ Парсонс, анализируя веберовское понятие социального действия, отмечает, что категория традиционного действия является слабой в теоретическом отношении, ибо «имеет дело с психологическим понятием привычки» [20, p. 647].

этот процесс протекает не без «помех» и «отклонений», европейская история последних столетий и «вовлечение» других, неевропейских, цивилизаций на путь индустриализации, проложенный Западом, свидетельствуют, по Веберу, что рационализация есть всемирно-исторический процесс. «Одной из существенных компонент „рационализации“ действия является замена внутренней приверженности привычным нравам и обычаям плановым приспособлением к соображениям интереса. Конечно, этот процесс не исчерпывает понятия „рационализации“ действия, ибо последняя может протекать, кроме того, позитивно — в направлении сознательной ценностной рационализации — и негативно — не только за счет разрушения нравов, но также и за счет вытеснения аффективного действия и, наконец, за счет вытеснения также и ценностно-рационального поведения в пользу чисто целерационального, при котором уже не верят в ценности» [28, С. 558].

Проблема рационализации как судьбы западной цивилизации и в конечном счете судьбы всего современного человечества уже предполагает переход от рассмотрения методологии Вебера к рассмотрению содержательной стороны его социологии, которая, как видим, находится с методологическими принципами Вебера в самой тесной связи¹⁰.

Что же означает возрастание роли целерационального действия с точки зрения структуры общества в целом? Рационализируется способ ведения хозяйства, рационализируется управление — как в области экономики, так и в области политики, науки, культуры — во всех сферах социальной жизни; рационализируется образ мышления людей, так же как и способ их чувствования и образ жизни в целом. Все это сопровождается возрастанием социальной роли науки, представляющей собой, по Веберу, наиболее чистое воплощение принципа рациональности. Наука проникает прежде всего в производство, а затем и в управление, наконец также и в быт — в этом Вебер видит одно из свидетельств универсальной рационализации современного общества.

Рационализация представляет собой, по Веберу, результат соединения целого ряда исторических факторов, предопределивших направление развития Европы за последние 300—400 лет.

¹⁰ Правда, в этом вопросе у Вебера можно заметить ту же двойственность, которую мы зафиксировали в связи с его учением об идеальном типе вообще: с одной стороны, Вебер рассматривает возрастание рациональности как процесс, имеющий место в реальной истории; с другой — подчеркивает, что рассмотрение исторического развития с точки зрения рационализации всех сфер человеческой жизнедеятельности есть методологический прием исследователя, точка зрения на реальность.

Конstellляция этих факторов не рассматривается Вебером как нечто заранее predetermined — скорее, это своего рода историческая случайность, а поэтому рационализация, с его точки зрения, есть не столько необходимость исторического развития, сколько его судьба. Случилось так, что в определенный временной период и в определенном районе мира встретились несколько феноменов, несших в себе рациональное начало: античная наука, особенно математика, дополненная в эпоху Возрождения экспериментом и приобретающая — со времен Галилея — характер новой, экспериментальной науки, внутренне связанной с техникой; рациональное римское право, какого не знали прежние типы общества и которое получило на европейской почве свое дальнейшее развитие в средние века [29, S. 311]; рациональный способ ведения хозяйства, возникший благодаря отделению рабочей силы от средств производства и, стало быть, на почве того, что К. Маркс назвал в свое время «абстрактным трудом» — трудом, доступным количественному измерению. Фактором, позволившим как бы синтезировать все эти элементы, оказался, согласно Веберу, протестантизм, создавший мировоззренческие предпосылки для осуществления рационального способа ведения хозяйства (прежде всего для внедрения в экономический достижений науки и превращения последней в непосредственную производительную силу), поскольку экономический успех был возведен протестантской этикой в религиозное призвание.

В результате в Европе впервые возник новый, прежде никогда не существовавший и потому не имеющий аналогий в истории тип общества, который современные социологи называют индустриальным. Все прежде существовавшие типы обществ, в отличие от современного, Вебер называет традиционными. Важнейший признак традиционных обществ — это отсутствие в них господства формально-рационального начала. Что же представляет собой это последнее?

Формальная рациональность — это прежде всего калькулируемость, формально-рациональное — это то, что поддается количественному учету, что без остатка исчерпывается количественной характеристикой. «Формальная рациональность хозяйства определяется мерой технически для него возможного и действительно применяемого им расчета. Напротив, материальная рациональность характеризуется степенью, в какой снабжение определенной группы людей жизненными благами осуществляется путем экономически ориентированного социального действия с точки зрения определенных ... ценностных постулатов...» [30, Hlbbd. 1, S. 60]. Иными словами, экономика, руководствующаяся определенными критериями, лежащими за пределами того, что можно

рационально подсчитать и что Вебер называет «ценностными постулатами», т. е. экономика, служащая целям, не ею самой определяемым, характеризуется как «материально (т. е. содержательно) определяемая». «Материальная» рациональность — это рациональность *для чего-то*; формальная рациональность — это рациональность *ни для чего*, рациональность сама по себе, взятая как самоцель. Не следует, однако, забывать, что понятие формальной рациональности — это идеальный тип и в эмпирической реальности она в чистом виде встречается крайне редко. Однако движение в направлении формальной рационализации — это, как показывает Вебер во многих своих работах, движение самого исторического процесса. В прежних типах обществ преобладала «материальная рациональность», в современном — формальная рациональность, что соответствует преобладанию целерационального типа действия над всеми остальными.

В своем учении о формальной рациональности и об отличии именно в этом отношении современного типа общества от традиционных обществ Вебер не оригинален: то, что он обозначил как формальную рациональность, было в свое время открыто К. Марксом и выступало у него в качестве понятия «абстрактного труда» [1, т. 46, ч. I, с. 248]. Правда, это понятие играет в структуре марксовой мысли другую роль, чем формальная рациональность у Вебера, но влияние К. Маркса на Вебера в этом пункте не подлежит сомнению¹¹. Важнейший показатель абстрактного труда у Маркса — это то, что он «не обладает никакими качествами и поэтому лишь измерим в количественном отношении» [1, т. 13, с. 43]. Чисто количественная характеристика труда стала возможной, по Марксу, только в капиталистическом обществе, создавшем «буржуазную форму труда в противоположность к его античным и средневековым формам» [Там же, с. 44]. Особенностью этого труда является прежде всего его абстрактная всеобщность, т. е. безразличие по отношению к определенной форме создаваемого им продукта, а стало быть, и безразличие по отношению к тому, какую потребность удовлетворяет этот последний. Марксово определение абстрактно-всеобщего труда фиксировало факт превращения труда в «средство создания богатства вообще». Человек и его потребности, как показал К. Маркс, становятся при этом только средством, моментом, необходимым для нормальной жизни производства.

Аналогично и наиболее существенная характеристика формальной рациональности у Вебера, как подчеркивает один из его

¹¹ Этого влияния, впрочем, Вебер никогда не отрицал. Более того, он относил Маркса к тем мыслителям, которые наиболее сильно воздействовали на социально-историческую мысль XX века [6, S. 555].

исследователей — Карл Левит, состоит в том, что «способ хозяйствования становится настолько самостоятельным, что ... он уже не имеет никакого ясного отношения к потребностям человека как такового» [14, S. 27]. Формальная рациональность — это принцип, которому подчиняется не только современная экономика, но — в тенденции — также и вся совокупность жизненных управлений современного общества.

Учение о формальной рациональности — это, по существу, веберовская теория капитализма. Необходимо отметить тесную связь между веберовской методологией, в частности теорией социального действия и выделением типов действия, с одной стороны, и его теорией генезиса капитализма, с другой. В самом деле, Вебер подчеркивал, что при создании идеально-типической конструкции исследователь руководствуется в конечном счете «интересом эпохи», которая и задает ему «направленность взгляда». Эпоха поставила перед Вебером в качестве центрального вопрос о том, что такое современное капиталистическое общество, каково его происхождение и пути развития, какова судьба индивида в этом обществе и как оно реализовало или реализует в будущем те идеалы, которые в XVII и XVIII вв. были провозглашены его идеологами как «идеалы разума». Характер вопроса предопределил методологический инструментарий Вебера. Был создан тип «социального действия», в частности целерационального действия, который послужил точкой отсчета для конструирования других типов действия. Характерно, что сам Вебер считал наиболее чистым эмпирическим образцом целерационального действия поведение индивида в сфере экономической. Не случайно примеры целерационального действия Вебер приводит, как правило, из этой сферы: это или обмен товаров, или конкурентная борьба на рынке, или биржевая игра, и т. д. Соответственно, когда речь заходит о традиционных обществах, Вебер отмечает, что целерациональный тип действия там встречается преимущественно в сфере хозяйственной.

Вопрос о судьбах капитализма обусловил, таким образом, «методологический индивидуализм» Вебера. Вебер тем самым занял вполне определенную социальную позицию: он выступил в своей социологии как выразитель мировоззрения и интересов буржуазии.

9. Учение Вебера о типах господства

Мы видели, что веберовская теория «рационализации» самым тесным образом связана с его пониманием социального действия. Не менее тесно с категорией социального действия увязана и ве-

беровская социология власти. Как мы уже отмечали, неотъемлемым моментом социального действия Вебер считает «ориентацию на другого», которая является не чем иным, как традиционной для правоведения категорией «признания»: если категорию «признания» освободить от того нормативного значения, которое она имеет в юриспруденции, и от того «метафизического» значения, которое она имела в учениях о «естественном праве», то мы получим именно понятие «ожидания», которое Вебер считает необходимым для социологического исследования общества. Очень важна роль этого понятия в учении Вебера о типах легитимного господства, т. е. такого господства, которое *признано* управляемыми индивидами. Характерно веберовское определение господства: «Господство,— пишет он,— означает шанс встретить повиновение определенному приказу» [32, S. 99]. Господство предполагает, таким образом, взаимное ожидание: того, кто приказывает,— что его приказу будут повиноваться; тех кто повинуются,— что приказ будет иметь тот характер, какой ими, повинующимися, ожидается, т. е. признается. В полном соответствии со своей методологией Вебер начинает анализ легитимных типов господства с рассмотрения возможных (типических) «мотивов повиновения» [Ibid.]. Таких мотивов Вебер находит три и в соответствии с ними различает три чистых типа господства.

«Господство может быть обусловлено интересами, т. е. целерациональными соображениями повинующихся относительно преимуществ или невыгод; оно может обуславливаться, далее, просто „нравами“, привычкой к определенному поведению; наконец, оно может основываться на простой личной склонности подданных, т. е. иметь аффективную базу» [Ibid.].

Как видим, первый тип господства — его Вебер называет «легальным» — в качестве «мотива уступчивости» имеет соображения интереса; в его основе лежит целерациональное действие. К такому типу относятся Вебером современные европейские буржуазные государства: Англия, Франция, Соединенные Штаты Америки и др. В таком государстве подчиняются, подчеркивает Вебер, не личности, а установленным законом: им подчиняются не только управляемые, но и управляющие (чиновники). Аппарат управления состоит из специально обученных чиновников, к ним предъявляется требование действовать «невзирая на лица», т. е. по строго формальным и рациональным правилам. Формально-правовое начало — принцип, лежащий в основе «легального господства»; именно этот принцип оказался, согласно Веберу, одной из необходимых предпосылок развития современного капитализма как системы формальной рациональности.

Бюрократия, говорит Вебер, технически является самым чистым типом легального господства. Однако никакое господство не может быть только бюрократическим: «На вершине лестницы стоят либо наследственные монархи, либо избранные народом президенты, либо лидеры, избранные парламентской аристократией...» [Ibid., S. 100]. Но повседневная, непрерывная работа ведется при этом силами специалистов-чиновников, т. е. машиной управления, деятельностью которой не может быть приостановлена, без того чтобы не вызвать серьезного нарушения в функционировании социального механизма.

Помимо юридического образования, чиновник, соответствующий «рациональному» типу государства, должен иметь специальное образование, поскольку от него требуется компетентность. Вот как описывает Вебер чистый тип рационально-бюрократического управления: «Совокупность штаба управления ... состоит из отдельных чиновников, которые 1) лично свободны и подчиняются только деловому служебному долгу; 2) имеют устойчивую служебную иерархию; 3) имеют твердо определенную служебную компетенцию; 4) работают в силу контракта, следовательно, принципиально на основе свободного выбора в соответствии со специальной квалификацией; 5) вознаграждаются постоянными денежными окладами; 6) рассматривают свою службу как единственную или главную профессию; 7) предвидят свою карьеру — „повышение“ — или в соответствии со старшинством по службе, или в соответствии со способностями, независимо от суждения начальника; 8) работают в полном „отрыве от средств управления“ и без присвоения служебных мест; 9) подчиняются строгой единой служебной дисциплине и контролю» [30, Hlbbd. 1, S. 162—163].

Этот тип господства наиболее соответствует, по Веберу, формально-рациональной структуре экономики, сложившейся в Западной Европе и США к концу XIX в.; в области управления имеет место такая же специализация и разделение труда, как и в производстве; здесь так же, как и там, подчиняются безличностному деловому принципу; управляющий так же «оторван от средств управления», как производитель — от средств производства. «Бюрократическое управление означает господство посредством знания — в этом состоит его специфически рациональный характер» [Ibid., S. 165].

Описанный Вебером идеальный тип формально-рационального управления, безусловно, представляет собой идеализацию реального положения вещей, он не имел и не имеет эмпирического осуществления ни в одном из современных буржуазных государств. Вебер здесь, в сущности, имеет в виду машину управле-

ния, машину в самом буквальном значении этого слова — у последней в самом деле не может быть никаких интересов, кроме «интересов дела», и она не подвержена коррупции. Вебер считает, что такая «человеческая машина» точнее и дешевле механического устройства.

«Никакая машина мира не может работать с такой точностью, как эта человеческая машина, и к тому же стоит так дешево!» [26, S. 413].

Однако машина управления, подобно всякой машине, нуждается в программе. Программу может ей задать только политический лидер (или лидеры), ставящий перед собой определенные цели, т. е., другими словами, ставящий формальный механизм управления на службу определенным политическим ценностям. Характерное для веберовской методологии разведение «науки» и «ценности» в его социологии господства находит еще одно применение.

Другой тип легитимного господства, обусловленный «нравами, привычкой к определенному поведению», Вебер называет традиционным. Традиционное господство основано на вере не только в законность, но даже в священность издревле существующих порядков и властей; в его основе лежит, следовательно, традиционное действие. Чистейшим типом такого господства является, по Веберу, патриархальное господство. Союз господствующих представляет собой общность (Gemeinschaft), тип начальника — «господин», штаб управления — «слуги», подчиненные — «подданные», которые послушны господину в силу пиетета [32, S. 101]. Вебер подчеркивает, что патриархальный тип господства по своей структуре во многом сходен со структурой семьи¹² (именно это обстоятельство делает особенно прочным и устойчивым тот тип легитимности, который характерен для этого типа господства¹³).

Аппарат управления здесь состоит из лично зависимых от господина домашних служащих, родственников, личных друзей или лично верных ему вассалов. Во всех случаях не служебная дисциплина и не деловая компетентность, как в уже рассмотрен-

¹² «В сущности семейный союз есть клеточка традиционных отношений господства» [Ibid., S. 103]. Здесь нетрудно заметить, что веберовское различие традиционного и легитимного типов власти по своему существу восходит к противопоставлению двух основных типов социальной структуры — гемайншафта и гезельшафта, — произведенному Фердинандом Тённисом.

¹³ Вебер неоднократно отмечал неустойчивость и слабость легитимности в современном правовом государстве; легальный тип господства представлялся ему хотя и наиболее подходящим для современного индустриального общества, но нуждающимся в некотором «подкреплении»; именно поэтому Вебер считал полезным сохранение наследственного монарха в качестве главы государства, как это было в некоторых европейских странах.

ном типе господства, а именно личная верность служит основанием для назначения на должность и для продвижения по иерархической лестнице. Поскольку ничто не ставит предела произволу господина, то иерархическое членение часто нарушается привилегиями.

Вебер различает две формы традиционного господства: чисто патриархальную и сословную структуру управления. В первом случае «слуги» находятся в полной личной зависимости от господина, причем могут привлекаться к управлению люди из совершенно бесправных слоев наряду с близкими родственниками и друзьями государя; такой вид традиционного господства встречался, например, в Византии. Во втором случае «слуги» не являются лично зависимыми, их управление до известной степени «автокефально» и автономно; здесь имеет силу принцип сословной чести, о которой не может быть и речи при патриархальной структуре управления. Наиболее близкими к этому типу являются феодальные государства Западной Европы. «Управление с помощью патримониально зависимых (рабов, крепостных), как это имело место в Передней Азии или в Египте вплоть до эпохи мамелюков, есть крайний и не всегда самый последовательный тип бессословного, чисто патримониального господства. Управление с помощью свободных плебеев относительно ближе к рациональному чиновничеству. Управление с помощью гуманитариев (*Literaten*) может иметь различный характер, но всегда приближается к сословному типу: брахманы, мандарины, буддийские и христианские клирики» [*Ibid.*, S. 104].

Для обычных видов традиционного господства характерно отсутствие формального права и, соответственно, требования действовать «невзирая на лица»; характер отношений в любой сфере — сугубо личный; правда, некоторой свободой от этого чисто личного начала во всех типах традиционных обществ, как подчеркивает Вебер, пользуется сфера торговли [*Ibid.*, S. 103], но эта свобода относительна: наряду со свободной торговлей всегда существует традиционная ее форма.

Третьим чистым типом господства является, по Веберу, так называемое харизматическое господство. Понятие харизмы (от греч. *χάρισμα* — божественный дар) играет в социологии Вебера важную роль; харизма, по крайней мере в соответствии с этимологическим значением этого слова, есть некая экстраординарная способность, выделяющая индивида среди остальных и, самое главное, не столько приобретенная им, сколько дарованная ему — природой, богом, судьбой. К харизматическим качествам Вебер относит магические способности, пророческий дар, выдающуюся силу духа и слова; харизмой, по Веберу, обладают герои, вели-

кие полководцы, маги, пророки и провидцы, гениальные художники, выдающиеся политики, основатели мировых религий — Будда, Иисус, Магомет, основатели государств — Солон и Ликург, великие завоеватели — Александр, Цезарь, Наполеон.

Харизматический тип легитимного господства представляет собой прямую противоположность традиционного: если традиционный тип господства держится привычкой, привязанностью к обычному, раз навсегда заведенному, то харизматический, напротив, опирается на нечто необычайное, никогда ранее не признававшееся; не случайно для пророка, по Веберу, характерен такой оборот: «Сказано ... а я говорю вам...» Аффективный тип социального действия является основной базой харизматического господства. Вебер рассматривает харизму как «великую революционную силу» [30, Hlbbd. 1, S. 182], существовавшую в традиционном типе общества и способную внести изменения в лишенную динамизма структуру этих обществ.

Однако при всем различии и даже противоположности традиционного и харизматического типов господства между ними есть и нечто общее, а именно: и тот, и другой опираются на личные отношения между господином и подчиненными. В этом отношении оба эти типа противостоят формально-рациональному типу господства как безличному. Источником личной преданности харизматическому государю является не традиция и не признание его формального права, а эмоционально окрашенная преданность ему и вера в его харизму. Именно поэтому, подчеркивает Вебер, харизматический вождь должен постоянно доказывать ее присутствие. Союз господствующих, как и в предыдущем случае, представляет собой общину, в которой объединены — в зависимости от характера харизмы — учитель и его ученики, вождь и его последователи и приверженцы и т. д. Аппарат управления составляется на основании присутствия (у управляющего) харизмы и личной преданности вождю; рациональное понятие «компетентности», так же как и сословно-традиционное понятие «привилегии», здесь полностью отсутствует. Как от формально-рационального, так и от традиционного типа господства харизматическое отличается тем, что здесь нет установленных (рационально или по традиции) правил: решения по всем вопросам выносятся иррационально, на основании «откровения или творчества, деяния и личного примера, от случая к случаю» [31, S. 105].

Харизматический принцип легитимности в отличие от формально-рационального авторитарен. По существу, авторитет харизматика базируется на его силе — только не на грубой, физической (что, впрочем, отнюдь не исключено), а на силе его дара.

Нельзя не обратить внимания на то, что Вебер рассматривает харизму совершенно безотносительно к содержанию того, что возвещает, за что выступает, что несет с собой харизматик, верный своему принципу, согласно которому социология как наука должна быть свободна от ценностей, Вебер подчеркнуто безразличен к ценностям, вносимым в мир харизматической личностью: Перикл, Клеон, Наполеон, Иисус или Чингисхан — с точки зрения Вебера как социолога власти — одинаково харизматические деятели; создаваемые ими государственные или религиозные сообщества представляют собой разновидности харизматического типа господства.

Методологические принципы Вебера исключают возможность различения того типа политика, каким был, например, Перикл, от политического демагога типа Гитлера, опиравшегося на суггестивно-эмоциональные формы воздействия на массы и потому вполне подходившего под веберовское определение харизматика. Поскольку социолога, по Веберу, должно интересовать не субъективное различие (скажем, подлинной религиозности от псевдорелигиозности), а объективный результат действий того или иного исторического лица, то веберовская социология с необходимостью несет в себе некоторую двусмысленность. Эта двусмысленность независимо от политических установок самого Вебера сыграла отрицательную роль в сложной социально-политической ситуации, которая сложилась в Германии после первой мировой войны в период Веймарской республики.

10. Противоречивость политической позиции Вебера

Мы уже упоминали, что легальное господство, по Веберу, имеет более слабую легитимирующую силу, чем традиционное или харизматическое. Вебер кладет в основу легального типа господства целерациональное действие, т. е. соображения интересов [30, Hlbbd. 2, S. 551].

В своем чистом виде, стало быть, легальное господство ценностного фундамента не имеет, а поэтому и осуществляющая этот тип господства формально-рациональная бюрократия должна служить исключительно «интересам дела»: ее безличный характер соответствует ее предполагаемым «внеценностным установкам».

Отношения господства в «рациональном» государстве рассматриваются Вебером по аналогии с отношениями в сфере частного предпринимательства (ведь и целерациональное действие имеет в качестве модели действие экономическое). Отношения в сфере

экономики — это, согласно Веберу, та «клеточка», из которой развивается легальный тип господства. Что же представляет собой эта «клеточка»?

Самой общей предпосылкой рациональной экономики современного капитализма является, по Веберу, «рациональный расчет капитала как норма для всех крупных промышленных предприятий, работающих на удовлетворение повседневных потребностей» [2, с. 177]. Именно возможность строгого учета, счетного контроля доходности предприятия путем составления баланса, которая появляется только на основе ряда предпосылок, ранее не существовавших, открывает путь развитию «рациональной» экономики. Каковы же эти специфические предпосылки?

«Во-первых, это присвоение автономными частными промышленными предприятиями свободной собственности на вещные средства производства (землю, приборы, машины, орудия и т. д.)... Во-вторых, вольный рынок, т. е. свобода рынка от нерациональных стеснений обмена, например от сословных ограничений... В-третьих, рациональная, т. е. строго рассчитанная и поэтому механизированная, техника как производства, так и обмена... В-четвертых, рациональное, т. е. твердо установленное, право. Чтобы капиталистический порядок мог функционировать, рациональное хозяйство должно опираться на твердые правовые нормы суда и управления... В-пятых, свободный труд, т. е. наличие таких людей, которые не только имеют право продавать на рынке свою рабочую силу, но и экономически вынуждены к этому... В-шестых, коммерческая организация хозяйства, под которою здесь разумеется широкое применение ценных бумаг для установления прав участия в предприятиях и прав на имущество, словом: возможность исключительной ориентировки при покрытии потребности на рыночный спрос и доходность предприятия» [Ibid., S. 177—178].

Большинство перечисленных Вебером предпосылок капиталистического хозяйства имеет общий момент, характеризующий как освобождение: рынка — от сословных ограничений, права — от сращенности с нравами и обычаями¹⁴, производителя — от средств производства. Легко понять, почему эти предпосылки необходимы для того, чтобы мог осуществиться рациональный расчет капитала: ведь расчет предполагает возможность превращения всех качественных характеристик в количественные, и все то, что не поддается такому превращению, выступает как препятствие на пути развития рационального капиталистического хозяйства.

¹⁴ А именно нравы и обычаи, как показывает сам Вебер, обеспечивают праву легитимность!

Рациональность в веберовском ее понимании — это формальная, *функциональная рациональность*. Для ее полного развития необходимо, чтобы возник такой же функциональный, т. е. свободный от всяких содержательных (ценностных) моментов, тип управления. Таким типом Вебер считает легальное господство. Но так как формальная рациональность, как и соответствующий ей чистый тип целерационального действия, есть не самоцель, а средство для достижения чего-то другого, то легальное господство не имеет достаточно сильной легитимности и должно быть подкреплено чем-то другим: традицией или харизмой. Если перевести это положение Вебера на политический язык, то оно будет звучать следующим образом: парламентарная демократия, признаваемая классическим либерализмом единственным правомерно законодательным (легитимирующим) органом в правовом типе западноевропейского буржуазного государства, не имеет в себе достаточной легитимирующей силы в глазах масс, а потому должна быть дополнена или наследственным монархом (чьи права, разумеется, ограничены парламентом), или плебисцитарно избранным политическим лидером¹⁵. В первом случае легитимность легального господства усиливается с помощью традиции, во втором — с помощью харизмы. Сам Вебер в последний период своей деятельности пришел к выводу о необходимости дополнения парламентарной легальности именно плебисцитарной легитимностью: в качестве политического лидера должен, по его мнению, выступать политический деятель, избираемый не парламентом, а непосредственно всем народом и имеющий право обращаться к народу непосредственно через голову парламента. Только плебисцит, по убеждению Вебера, может придать политическому лидеру ту силу легитимности, которая позволит ему проводить определенным образом ориентированную политику,

¹⁵ Однако, чтобы не впасть в односторонность при рассмотрении политических взглядов Вебера, надо иметь в виду, что он никогда не подвергал сомнению необходимость парламента, который ограничивал бы власть плебисцитарно избранного лидера и осуществлял как по отношению к нему, так и по отношению к аппарату управления функции контроля. Именно наличие трех взаимно дополняющих моментов—аппарата управления («машин») как рационального средства осуществления власти, политического лидера-харизматика как формулирующего и проводящего политическую программу («ценности»), и, наконец, парламента как инстанции, критически-контрольной по отношению главным образом к аппарату, но отчасти и к президенту,— необходимо, с точки зрения Вебера, для современного буржуазного общества. Одним из мотивов, заставивших Вебера особо подчеркивать значение плебисцита, было стремление ограничить всевозрастающую силу аппарата буржуазных партий, которая уже в его время таила в себе угрозу той самой «партийной олигархии», о которой с тревогой пишут теперь на Западе (см., в частности: книгу К. Ясперса [7]).

т. е. поставить государственно-бюрократическую машину на службу тем или иным ценностям.

Если при этом мы вспомним, что харизма в веберовской социологии принципиально не допускает никакого содержательного истолкования, то понятно, что политическая позиция Вебера выглядит весьма двусмысленной в свете тех событий, которые произошли в Германии 13 лет спустя после смерти Вебера. И если одни из его буржуазных исследователей считают, что он теоретически предсказал появление тоталитарных режимов в Европе и предостерегал относительно возможности последних [см.: 11, S. 5—7], то другие склонны обвинить его в том, что косвенно, теоретически он способствовал возникновению этих режимов. Так, немецкий философ Карл Левит пишет: «Позитивно он проложил путь авторитарному и диктаторскому вождистскому государству (Führerstaat) в силу того, что он выдвигал идею иррационального „харизматического“ вождизма и „демократии вождей, опирающейся на машину“, а негативно — из-за бессодержательности, формализма его политического этоса, последним словом которого был решительный выбор одной ценности, неважно какой, из всех остальных» [15, S. 171].

Действительно, Вебер дал серьезное основание для таких оценок: его политическая позиция, так же как и его теория господства, представляла собой существенный отход от позиций классического либерализма, теоретически представленного в Германии, в частности, неокантианцами. Теоретически этот отход, как нам представляется, наиболее ярко выявился в рассмотрении правового буржуазного государства как образования чисто функционального, нуждающегося в легитимировании со стороны внешних по отношению к нему «ценностей»¹⁶.

¹⁶ Кстати, именно вокруг этого вопроса в последние годы разгорелась полемика между интерпретаторами и критиками Вебера. Немецкий социолог Винкельман предпринял специальное исследование, чтобы доказать, что Вебер, в сущности, исходил из предпосылок классического либерализма. По Винкельману, у легального господства есть достаточная легитимирующая сила, поскольку оно опирается не столько на целерациональное, сколько на ценностно-рациональное действие. В соответствии с принципиальной постановкой вопроса понятие «легального господства» относится Вебером к рациональному, а именно — к ценностно-рационально ориентированному господству, которое выродилось в недостойное, нейтральное по отношению к ценностям, «чисто целерациональное, формальное господство легальности только в ее дегенеративной форме» [33, S. 72]. Другими словами, согласно Винкельману, современное правовое государство построено не по чисто функциональному принципу — в основе его лежат определенные ценности, в свое время возведенные идеологами либерализма и коренящиеся, как утверждает Винкельман, в естественном праве личности на суверенитет, на равенство с другими личностями перед лицом государственно-правовых учреждений и т. д. Это — те ценности, которые новое время отстаивало в сво-

Двусмысленность веберовской позиции связана здесь с его противоречивым отношением к рационалистической традиции. С одной стороны, Вебер выступает как представитель рационализма. Это сказывается как в его методологии, ориентирующейся на сознательное субъективно мотивированное индивидуальное действие, так и в его политических взглядах: политические статьи и выступления Вебера с 90-х годов прошлого века направлены против аграрного консерватизма и идеологии немецкого юнкерства, которым Вебер противопоставляет буржуазно-либеральную позицию [25]. Веберовская критика романтического иррационализма философии жизни полностью соответствует его критике консервативного юнкерства в политике; рационализму в методологии соответствует сознательное отстаивание рациональности как основного принципа буржуазной экономики.

Особенно наглядно ценностное отношение Вебера к рационализму как этическому принципу сказалось в его предпочтении так называемой этики ответственности (*Verantwortungsethik*) «этике убеждения» (*Gesinnungsethik*). «Этика ответственности», предполагающая трезвую оценку ситуации, жестко рациональную формулировку альтернативных возможностей, сознательный выбор одной из возможностей и ее неуклонное проведение в жизнь, а также личную ответственность за этот выбор, всегда была руководящим принципом деятельности самого Вебера. Он требовал руководствоваться именно этим принципом и в области науки (его идеальные типы, в сущности, призваны дать жестко рациональную формулировку альтернативных, взаимно друг друга

ей борьбе против средневековья, ценности, которые, по убеждению Винкельмана, имеют не меньшую легитимирующую силу, чем ценности традиционного общества, а потому нет нужды их «укреплять» с помощью традиционных или харизматических элементов.

Социолог Моммзен возражает Винкельману, указывая, что Вебер основывал легальное господство на целерациональном, а не на ценностно-рациональном действии и, соответственно, в своей социологии права выступал с позиций позитивизма. В подтверждение тезиса Моммзена можно привести неоднократные заявления Вебера о том, что теория естественного права представляет собой не что иное, как философско-правовое орудие, которым обычно пользуется харизматическая личность, стремясь обосновать легитимность своих действий по отношению к существующему традиционному господству (см.: [32, S. 105—107]). Тем самым Вебер, по существу, сводит теории естественного права к идеологическим образованиям и лишает их того онтологического статуса, который хотел бы сохранить за ними Винкельман.

Однако несмотря на то, что точка зрения Моммзена имеет на своей стороне столь серьезные аргументы, попытка Винкельмана тоже не лишена своих оснований.

Тот факт, что веберовская социология права и государства дает известные основания для этих противоположных интерпретаций, лишний раз свидетельствует о радикальной двусмысленности ключевого для Вебера понятия рациональности.

исключающих возможностей), и в области политики: «этика ответственности», согласно Веберу, должна быть обязательной принадлежностью политического лидера.

Сам Вебер в полемике с Рошером, Книсом и Майером указывал на связь понятия «рациональность» с важнейшей для него «ценностью» — свободой¹⁷. Человек, по Веберу, свободен, когда его действие рационально, т. е. когда он ясно сознает преследуемую цель и сознательно избирает адекватные ей средства. «Чем „свободнее“ действующий индивид выносит решение, т. е. чем более оно зависит от его собственных „соображений“, не замутненных никаким „внешним“ принуждением или непреодолимыми „аффектами“, тем более *ceteris paribus* (при прочих равных условиях) мотивация подчиняется категориям „цели“ и „средства“, тем полнее, следовательно, удастся ее рациональный анализ и при необходимости — ее включение в схему рационального действия» [29, S. 132].

Вебер, однако, не до конца разделяет также и принципы рационалистической традиции. Он не признает онтологической, а лишь методологическую значимость рационализма; сама тенденция Вебера к разделению методологии и онтологии, с одной стороны, и методологии и мировоззрения, с другой, объясняется именно некоторым отстранением Вебера по отношению к принципу рациональности. В политическом плане это сказывается в отходе Вебера от классического либерализма. Этот отход наметился у него прежде всего при рассмотрении проблем политической экономии. Политэкономия, писал он, не может ориентироваться ни на этические, ни на производственно-технические, ни на эвдемонистические «идеалы» — она может и должна ориентироваться на идеалы «национальные»: ее целью должно быть экономическое укрепление и процветание нации. «Нация» выступает у Вебера и как важнейшая политическая «ценность». Правда, «национализм» Вебера отнюдь не носил такого харак-

¹⁷ Если для романтически настроенного Книса в основе личности лежит иррациональная, ничем не обусловленная свобода, то, согласно Веберу, мера рациональности человеческого действия есть мера его свободы. «Очевидна, — пишет он, — ложность допущения, что ... «свобода» воления тождественна «иррациональности» действия. Специфическая «непредсказуемость», равная непредсказуемости «слепых природных сил», но не большая, — это привилегия сумасшедшего. Наибольшей степенью эмпирического «чувства свободы» сопровождаются у нас, напротив, те действия, которые сознаются нами как совершаемые рационально, т. е. при отсутствии физического или психического «принуждения», страстных «аффектов» и «случайных» помрачений ясности суждения, те действия, которыми мы преследуем осознанную «цель» с помощью средств, представляющихся нам наиболее адекватными в меру нашей осведомленности, т. е. преследуем в соответствии с правилами опыта» [28, S. 226—227].

тера, как у немецких консерваторов: Вебер не считал возможным жертвовать ради «нации» политическими свободами отдельного индивида; его идеалом было сочетание политической свободы и национального могущества. Соединение политического либерализма с националистическими мотивами вообще характерно для Германии, и здесь Вебер, пожалуй, не составляет исключения; однако он дает идеям «национализма» несколько иное обоснование, чем немецкий либерализм XIX в.

Такая же двойственность характерна и для веберовского отношения к формальной рациональности. Американский социолог Артур Мицмен попытался показать, что отношение Вебера к формальной рациональности существенно менялось в ходе его развития. Мицмен считает, что если в первый период своей деятельности Вебер был приверженцем и защитником рациональности, то впоследствии, особенно в период первой мировой войны и после нее, он склонен был относиться к принципу рациональности резко критически, противопоставляя ему иррациональную харизму [17, р. 168—185]. Нам кажется, что такой резкой эволюции в творчестве Вебера установить нельзя и подход Мицмена упрощает действительную картину. Если сравнить между собой такие произведения Вебера, как «Протестантская этика и дух капитализма» (оно относится к первому периоду) и «Наука как призвание и профессия» (последний год жизни Вебера), то и в той, и в другой можно обнаружить амбивалентное отношение Вебера к принципу рациональности¹⁸. Можно говорить разве что об изменении акцентов: настроение «геронического пессимизма», слабее намеченное у молодого Вебера, в последний период его жизни год от года усиливалось.

Не только к рациональности у Вебера было двойственное отношение; не менее двойственно относится он и к ее антиподу — харизме — и даже к наиболее чуждой ему «традиции». Это обстоятельство всегда парализовало деятельность Вебера как политика; двойственность связывала Вебера всякий раз, когда заходила речь об однозначном решении вопроса в той или иной политической ситуации: всякий сегодня найденный выход представлял перед ним как завтрашний тупик. Те, кто знал политический темперамент Вебера, были удивлены, когда он предпочел

¹⁸ Не случайно с критикой веберовской работы «Протестантская этика», где он попытался показать связь принципа рациональности в экономике с протестантской религиозностью (особенно с кальвинизмом), выступили наиболее резко именно протестантские теологи (см. в этой связи приложение к последнему изданию этой работы: *Weber M. Die protestantische Ethik*. München; Hamburg, 1965). Они обвиняли Вебера в том, что последний грубо искажил, оклеветал протестантизм — эту «самую рациональную», по Веберу, форму религии на Западе.

ученую карьеру деятельности профессионального политика, но, как справедливо отметил Моммзен, личная трагедия Вебера состояла в том, что, хотя он был рожден деятелем, его активность всегда была парализована рассудком [18, S. 35].

11. Социология религии

Наиболее отчетливо двойственность веберовского отношения к любому из идеальных типов — рациональности, харизме, традиции — сказалась в его социологии религии.

Веберовские исследования в области социологии религии начались с его работы «Протестантская этика и дух капитализма» (1904) и завершились большими историко-социологическими экскурсами, посвященными анализу мировых религий: индуизма, буддизма, конфуцианства, даосизма, иудаизма и др. В работе Вебера над проблемами религии можно выделить два этапа, различающиеся не только по предмету, но отчасти и по направленности исследовательского интереса. На первом этапе, в период работы над «Протестантской этикой», веберовский интерес к религии ограничивается главным образом вопросом о том, какую роль сыграло изменение религиозной этики, обусловленное возникновением и развитием протестантизма, в становлении современного капитализма и шире — в проведении в жизнь принципа рациональности. Предметом исследования у Вебера становится поэтому связь между религиозно-этическими принципами и формами экономической деятельности, причем полемический пафос Вебера направлен здесь против марксистского понимания религии как продукта экономических отношений. Однако, по существу, веберовская полемика имела своим объектом не марксистское, а грубо экономическое обоснование религии, поскольку марксизм всегда признавал обратное влияние духовных факторов на экономическую структуру общества.

Намеченная в «Протестантской этике» тема — связь и взаимовлияние религии и экономики — сохраняет свое значение и в дальнейших веберовских исследованиях религии. Как влияют религиозно-этические установки на характер и способ осуществления экономической деятельности и, главное, на формы ее мотивации, как, далее, те или иные типы ведения хозяйства «деформируют» религиозно-этические принципы — вот одна из главных тем Вебера при исследовании им мировых религий. При этом основным средством анализа у Вебера является сравнение: этого требует его метод идеального типизирования. Основанием сравнения служит прежде всего (хотя, конечно, не исключительно) степень рационализации экономической деятельности, допускае-

мая той или иной религиозной этикой. Степень рационализации, как показывает Вебер, обратно пропорциональна силе магического элемента, в разной степени присутствующего в каждой религии. Пара противоположностей «рациональное—магическое» является одним из инструментов анализа в «Хозяйственной этике мировых религий»¹⁹.

Однако по мере того, как Вебер от вопроса о становлении и развитии современного капитализма переходил к непосредственному созданию социологии как положительной эмпирической науки об обществе, по мере того, как он осмыслил место и роль религиозного фактора в структуре социального образования, его социология религии получала — наряду с прежней — еще и новую нагрузку: именно с помощью социологии религии Вебер пытался вскрыть содержание категории социального действия: социология религии имеет своим предметом *субъективно подразумеваемый смысл*. Если в социологии права и государства Вебер анализирует формы «ориентации на другого», то в социологии религии он типологизирует основные виды смыслов, как они выступали в истории. В результате социология религии становится одним из центральных разделов социологии Вебера в целом.

Как в реальном социальном действии трудно отделить друг от друга его моменты — «субъективно подразумеваемый смысл» и «ориентацию на другого», так же трудно отделить друг от друга религиозно-этические и государственно-правовые образования, в истории тесно между собой связанные. Но в целях анализа Вебер сознательно расщепляет эти моменты, чтобы затем в ходе исследования уяснить себе «механизм» их связи. Поэтому в «Хозяйственной этике мировых религий» речь идет уже не только о соотношении религии и хозяйства, но и о соотношении религии и форм власти, религии и искусства, науки, философии и т. д.

Однако несмотря на расширение и углубление темы методологические средства анализа религиозной этики у Вебера в значительной мере остаются прежними: эталоном для сравнения у него здесь так же, как и в других разделах его социологии, остается целерациональное действие, а его наиболее чистым вариантом является действие экономическое. Поэтому установление типа связи религии именно с хозяйственной этикой остается для Вебера по-прежнему важнейшим средством анализа как самой религии, так и отношения ее к праву, государству, науке, искусству и т. д.

¹⁹ Под этим названием Вебер опубликовал с 1916 по 1919 г. серию статей по социологии мировых религий в журн. «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» (1916, Bd. 41; 1916—1917, Bd. 42; 1917—1918, Bd. 44; 1918—1919, Bd. 46).

Сравнение производится Вебером не на основании внешне фиксируемых моментов религиозного действия — именно по отношению к религиозным явлениям этот подход мало что дает. Только понимание смысла совершаемых действий, т. е. мотивов действующих индивидов, открывает возможность социологического анализа религии. Прежде чем производить сравнение и классификацию типов религиозного поведения, надо увидеть тот предмет, который должен быть сравнен и классифицирован. В социологии религии особенно ясна роль метода понимания. Если конструкция идеального типа сближает Вебера с позитивизмом и номинализмом, то его принцип «понимания», напротив, требует, скорее, созерцания и «сопереживания», что дает основание для сравнения веберовской социологии религии с деноменологией Эдмунда Гуссерля, Макса Шелера и др. [16, 22]. Именно это позволило Питириму Сорокину утверждать, что веберовская социология религии есть, по существу, социология культуры в целом [23]. Веберовский подход к изучению религии отличается от подхода французской школы [Дюркгейм, Леви-Брюль и др.], с одной стороны, и от английской традиции, идущей от Тэйлора и Фрейзера, с другой. И для французской школы, и для англичан характерно прежде всего исследование генезиса религии, ее ранних форм: не случайно и те, и другие обращаются к религиозным представлениям первобытных обществ и, исходя из них, рассматривают структуру религиозного сознания как таковую. Английские этнографы и религиоведы, руководствуясь принципами эволюционизма, не мыслят понять религию иначе, как путем установления ее происхождения. Дюркгейм, считавший, что понятия религии и социальности, вообще говоря, тождественны, рассматривает проблему происхождения и сущности религии как тождественную проблеме происхождения и сущности общества, — понятно поэтому, какое значение придает он исследованиям по социологии религии.

Не ставя в качестве центрального вопрос о происхождении религии, Вебер не рассматривает специально и вопрос о ее сущности. Как правильно отметил Эрнст Кассирер [9], в своей социологии Вебер ставит вопрос не об эмпирическом и даже не о теоретическом происхождении религии, а о ее чистом «составе» (Bestand) [11, S. 184]. «...Мы должны, — пишет Вебер, — вообще иметь дело не с «сущностью» религии, а с условиями и следствиями определенного рода действий общины (Gemeinschaftschandeln), понимание которых также и здесь может быть обретено, только исходя из субъективных переживаний, представлений, целей отдельного индивида, т. е. исходя из «смысла», так как их внешнее протекание в высшей степени многообразно» [Ibid., Hlbbd. 1,

S. 317]. Требованием исходить из отдельного индивида и его мотивов — переживаний, представлений, целей — Вебер руководствуется и при исследовании религии. Понятно поэтому, что он в отличие от Дюркгейма подчеркивает совсем другой момент всякой, в том числе (и даже прежде всего) и примитивной, религии, — магические и культовые действия, по Веберу, всегда имеют посюсторонние цели. «Действие, мотивированное религиозно или магически... первоначально направлено на посюсторонние цели» [Ibid., Hlbdd. 2, S. 317] — это прежде всего регулирование погоды (вызывание дождя, укрощение бури и т. д.), лечение болезней (в том числе изгнание злых духов из тела больного), предсказание будущих событий и пр. Именно поскольку магическое и ритуальное действие, по убеждению Вебера, имеет своей целью достижение определенных, вполне посюсторонних и в этом смысле рациональных результатов, постольку он считает возможным квалифицировать это действие как «по крайней мере относительно рациональное» [Ibid., S. 317].

Второй важнейший аспект социологии религии Вебера — это сосредоточенность его на роли необычных, сверхъестественных способностей индивида, благодаря которым он в состоянии быть магом, шаманом, пророком, основателем новой религии. Эти способности (индивидуальная харизма) представляют собой, по Веберу, огромную социальную силу, но силу иррациональную, которую он противопоставляет рациональным факторам. При этом харизма рассматривается Вебером опять-таки как фактор, указывающий на *индивидуума* и требующий принимать во внимание именно индивидуальное действие как клеточку социального процесса.

Соответственно своим интересам и методу Вебер выбирает и предмет исследования: он изучает главным образом религии развитых обществ, т. е. мировые религии, предполагающие сравнительно высокий уровень социальной дифференциации, значительное интеллектуальное развитие, появление личности, наделенной ясным самосознанием. Хотя ритуально-культовый момент имеет место и в мировых религиях, но в той мере, в какой здесь ослабляется групповое начало и выделяется индивидуальное, возрастает значение догматических и этических элементов по сравнению с обрядовыми и ритуальными. И вот тут веберовская методология, требующая анализа мотивов действующих индивидов, находит себе соответствующий предмет исследования.

На огромном материале высокоразвитых форм религиозной жизни Вебер путем эмпирического наблюдения и сравнения фиксирует, где и при каких социальных условиях, среди каких социальных слоев и профессиональных групп преобладает в рели-

гии ритуалистически-культовое начало, где — аскетически-дейтельное, где мистико-созерцательное, а где — интеллектуально-догматическое. Так, согласно Веберу, магические элементы наиболее характерны для религии земледельческих народов и — в рамках высокоразвитых культур — для крестьянского сословия; вера в судьбу, рок составляет характерную принадлежность религии народов-завоевателей и военного сословия; рационалистический характер носит религия городских сословий, в частности ремесленников, которые меньше, чем земледельцы, зависят от внешних, природных условий и в большей степени — от ритмически правильного, рационально организованного трудового процесса. Однако поскольку мировые религии, как правило, возникают и распространяются не среди одного только сословия, то в них присутствует в своеобразных сочетаниях целый ряд различных моментов.

В качестве примера остановимся на веберовском анализе конфуцианства. Хотя конфуцианство в строгом смысле слова нельзя назвать религией, в нем отсутствует, например, вера в загробную жизнь, но по своему социальному значению и по той роли, которую оно сыграло внутри китайской культуры, оно, по Веберу, может быть отнесено к мировым религиям. Конфуцианство, говорит Вебер, предельно реалистично, ему чужд интерес к потустороннему миру. Важнейшие блага, с точки зрения конфуцианской этики: долголетие, здоровье, богатство — одним словом, благополучная земная жизнь. Поэтому ни эсхатологические мотивы, ни связанные с верой в загробную жизнь мотивы искупления, спасения для него не характерны; и хотя в Китае, как отмечает Вебер, и существовала мессианская надежда на посюстороннего спасителя-императора, она не принимала формы той веры в утопию, которая характерна для иудаизма или христианства.

В результате государственный культ был подчеркнута трезвым и простым: жертва, ритуальная молитва, музыка и ритмический танец. Строго исключались из культа все оргиастические элементы; конфуцианству был чужд и экстазм, и аскетизм: все это представлялось иррациональным началом, вносящим дух беспокойства и беспорядка в строго рациональную этику и классически упорядоченный культ. «В официальном конфуцианстве не было, конечно, индивидуальной молитвы в западном смысле слова. Оно знало только ритуальные формы» [27, S. 433—434]. Из-за отсутствия индивидуального, личного отношения между человеком и богом не могло возникнуть идеи «милости», «богоизбранности». «Как и буддизм, конфуцианство было только этикой. Но в резкой противоположности к буддизму оно было

исключительно внутримирской профанной этикой. И в еще большем контрасте к буддизму оно было приспособлением к миру, его порядкам и условиям...» [28, S. 441]. Строй, порядок и гармония — вот основные принципы конфуцианской этики, равно применимые к государственному состоянию и состоянию человеческой души. «„Разум“ конфуцианства, — пишет Вебер, — был рационализмом порядка...» [27, S. 457]. Задачи воспитания и образования были целиком подчинены этим основным ценностям. Образование носило гуманитарный («литературный») характер: знание классической китайской литературы, владение искусством стихосложения, тонкое знание многочисленных ритуалов — вот те чисто традиционные элементы, которые необходимо было усвоить китайскому аристократу.

Спецификой конфуцианской этики является то, что несмотря на рационализм она не враждебна магии. Правда, этические добродетели ставятся выше магических чар и заклинаний: «магия против добродетели бессильна», — считал Конфуций [Цит. по: 27, S. 444]. Но принципиально магия не отвергалась, признавалось, что она имеет власть над злыми духами, хотя и не имеет власти над добрыми, — и это соответствовало конфуцианским представлениям о природе, которая была полна духов — и добрых, и злых.

Таким образом, Вебер показывает, что в конфуцианстве были соединены два начала: этически-рациональное и иррационально-магическое; рационализм здесь носил особый характер, существенно отличный от западного типа рационализма: он был объединен с магией и традиционализмом. Именно в силу этого обстоятельства в Китае не могла возникнуть та форма науки, которая развивалась на западноевропейской почве, и не мог сложиться сходный с западным тип рационального хозяйства, так же как и формально-рациональный тип управления.

Рассматривая далее индивидуальный облик других мировых религиозно-этических систем, Вебер дает их классификацию в соответствии с тем, какие именно социальные слои были главными носителями этих систем: носитель конфуцианства — организующий мир бюрократ; индуизма — упорядочивающий мир маг; буддизма — странствующий по миру монах-созерцатель; ислама — покоряющий мир воин; христианства — бродячий ремесленник.

Особое внимание Вебера привлекала проблема так называемой религии париев, т. е. групп, стоящих на нижней ступеньке или даже вне социальной иерархии. Если для наиболее привилегированных, аристократических слоев, как правило (но не исключительно), характерна направленность интересов на посю-

сторонний мир, стремление упорядочить (конфуцианство), организовать (индуизм), просветлить, освятить его (элементы этого стремления к «освящению» мира можно найти в католическом и православном вариантах христианства), то в «религии париев» на первый план выступают эсхатологические мотивы, устремления к «потустороннему».

Анализируя «религиозную этику париев» на материале иудаизма, особенно религии пророков, а также различных внутрихристианских течений и сект, Вебер показывает, что носителями «религиозности париев» никогда не были рабы или свободные поденщики, которые, по Веберу, вообще не являются активными в религиозном отношении. Исключения здесь не составляет, согласно Веберу, и современный ему пролетариат [8, S. 78]. Наиболее активными в религиозном отношении среди непривилегированных слоев являются, по Веберу, мелкие ремесленники, обедневшие выходцы из более привилегированных слоев (например, русские разночинцы, тип мирозерцания которых весьма интересовал Вебера). При этом не следует думать, что эсхатологизм и «потусторонняя направленность религиозного интереса» исключают интеллектуализм: Вебер специально обсуждает эту тему и приходит к выводу, что интеллектуализм париев и «народных интеллектуалов» (например, раввинов) — явление столь же распространенное, как и интеллектуализм высших чиновников (например, китайских мандаринов) или священников (в индуизме, иудаизме), и т. д.

Вебер классифицирует религии также и на основании их различного отношения к миру. Так, для конфуцианства характерно принятие мира; напротив, отрицание и неприятие мира характерны для буддизма. Индия, по Веберу, является колыбелью религиозно-этических учений, теоретически и практически отрицающих мир [27, S. 536]. Некоторые религии принимают мир на условиях его улучшения и исправления: таковы ислам, христианство, зороастризм. От того, принимается ли мир и в какой мере, зависит отношение религиозной этики к сфере политики, вообще к власти и насилию. Религия, отвергшая мир, как правило, аполитична, она исключает насилие; здесь наиболее последователен буддизм, хотя идеи ненасилия характерны также и для христианства. Там, где мир полностью принимается, религиозные воззрения, замечает Вебер, легко согласуются со сферой политики, магические религии вообще в противоречие с политикой не вступают.

Мировые религии носят, как правило, сотериологический характер. Проблема спасения — одна из центральных в религиозной этике. Вебер анализирует религиозно-этические установки

в зависимости от того, какие пути спасения они предлагают. Возможны прежде всего два варианта: спасение через собственные действия, как, например, в буддизме, и спасение с помощью посредника — спасителя (иудаизм, ислам, христианство). В первом случае методами спасения являются либо ритуальные культовые действия и церемонии, либо действия социальные (любовь к ближнему, благотворительность, забота о близких — в конфуцианстве), либо, наконец, самоусовершенствование. Во втором случае (спасение через спасителя) также несколько вариантов спасения: во-первых, через институционализацию (принадлежность к церкви как условие спасения в католицизме); во-вторых, через веру (иудаизм, лютеранство); в-третьих, через милость предопределения (ислам, кальвинизм).

Наконец, Вебер различает пути спасения, зависящие уже не столько от выполнения заповедей и от ритуальных действий верующих, сколько от их внутренней установки. Здесь он тоже обнаруживает два разных типа: спасение через активное этическое действие и через мистическое созерцание. В первом случае верующий осознает себя как орудие божественной воли; необходимым условием этического характера его деятельности является аскеза. Тут в свою очередь возможны два случая: или целью является бегство от мира — и тогда аскетизм есть средство освобождения от всех уз, связывающих человека с миром, или же целью является преобразование мира (кальвинизм) — и здесь аскеза служит целям внутримировой экономической, научной и другой деятельности.

Второй — созерцательный — путь имеет целью достижение состояния мистического просветления, *union mystica*, покоя в божественном. Средством здесь служит та же аскеза; как и в случае активной деятельности, аскеза здесь тоже носит рациональный характер. Рационально-аскетическое поведение направлено, однако, на отрешение от посягательства внешнего мира и погружение в созерцание бесконечного.

Как видим, метод сравнения и классификации, к которому постоянно прибегает Вебер, требует постоянного различения, противопоставления феноменов религиозного сознания. Основанием для различения у Вебера являются опять-таки идеальные типы, которые выступают как рациональное начало, начало харизматическое и, наконец, традиционное.

За этими идеальными типами стоят «последние ценности» самого Вебера: 1) этика братской любви («добро»); 2) освобожденный от ценностей и ставший чисто функциональным «разум», т. е. формальная рациональность (бывшая «истина», секуляризованная до механизма); 3) стихийно-экстатическое начало, ха-

ризма, основа магических религий (иррациональная «сила», стихийная «мощь», «красота», на стороне которой самая иррациональная жизненная сила — половая любовь).

Нет сомнения, что эти три «начала» — идеальные типы, что в эмпирической реальности они в чистом виде, как правило, не выступают; однако нет сомнения в том, что все они представляют собой основные «ценности», которые в мировоззрении самого Вебера так же тяготеют друг к другу и друг другу противостоят, как и сконструированные в соответствии с ними идеальные типы. «Мы знаем сегодня не только то, что нечто может быть прекрасно, хотя оно не является добрым, но и то, что оно прекрасно именно в том, в чем оно не добро; это нам известно со времен Ницше, а еще ранее вы найдете это в „Цветах зла“, как Бодлер назвал томик своих стихов. И уж ходячей мудростью является то, что нечто может быть истинно, хотя оно не прекрасно и поскольку оно не прекрасно, не свяшенно и не добро» [28, S. 583]. Политензм, «вечная борьба богов» — мировоззренческая основа мышления Вебера; в социологии религии она проступила с особенной ясностью, поскольку сам Вебер рассматривает религию как последнюю, далее не сводимую основу всех ценностей. Примирение враждующих «ценностей», по Веберу, невозможно: никакое научное мышление, никакая философская медитация не в состоянии найти достаточное основание для предпочтения одной группы ценностей — другой. «Как мыслят себе возможность „научного“ выбора между ценностью французской и немецкой культур, этого я не знаю. Тут тоже спор различных богов и спор вечный... А над этими богами и их борьбой господствует судьба, но отнюдь не „наука“... Какой человек отважится „научно опровергать“ этику Нагорной проповеди, например положение „не противиться злу“ или притчу о человеке, подставляющем левую и правую щеку? И тем не менее ясно, что здесь, если взглянуть на это с мирской точки зрения, проповедуется этика, требующая отказа от чувства собственного достоинства. Нужно выбирать между религиозным достоинством, которое дает эта этика, и мужским достоинством, этика которого проповедует нечто совсем иное: «Противься злу, иначе ты будешь нести свою долю ответственности, если оно пересилит». В зависимости от конечной установки индивида одна из этих этических позиций исходит от дьявола, другая — от бога, и индивид должен решить, кто для него — бог и кто — дьявол» [Ibid., S. 584].

Этот «политензм» на уровне «последних ценностей» обнаруживает в Вебере уже не столько последователя Канта и неокантианцев, сколько мыслителя, близкого по своим мировоззренче-

ским установкам к традициям Гоббса, Макиавелли, Ницше. Именно от них унаследовал Вебер требование сурового и мужественного стремления к познанию истины, какова бы она ни была; именно к этой традиции восходит также глубокое убеждение Вебера, что истина — скорее страшна и жестока, чем утешительна; своеобразный «вопрекизм», «любовь к судьбе», как бы ни была жестока последняя, тоже унаследован Вебером от Ницше.

Социология Вебера вобрала в себя все те противоречия, которые характерны для современного буржуазного общества; эти противоречия взрывают веберовское мышление изнутри. Чтобы их преодолеть, нужно изменить сами предпосылки мышления, перешагнуть границы буржуазного типа мировосприятия, чего Вебер принципиально и сознательно не мог и не хотел сделать. «Я член буржуазного класса, чувствую себя таковым и воспитан в его воззрениях и идеалах», — недвусмысленно заявил он в 1885 г. [29, S. 26].

12. Макс Вебер в исторической перспективе

Двойственность теоретической позиции Вебера совпадает с двойственностью и непоследовательностью социально-политической позиции немецкого буржуазного национал-либерализма. В конце XIX — начале XX в. буржуазия в Германии вынуждена была вести борьбу не только против правоконсервативных сил, как это было раньше, но и против сил гораздо более левых и радикальных, чем она сама. Умонастроение немецкой буржуазии, «зажатой» между еще не сошедшим со сцены феодально-юнкерским сословием и уже выступившим на сцену пролетариатом, нашло свое выражение в политической установке Вебера.

Этой социально-политической позицией Вебера объясняется и его двойственное отношение к К. Марксу. С одной стороны, Вебер признает в нем выдающегося ученого, положившего начало изучению капитализма и увидевшего в капитализме могучий фактор прогрессивного развития по сравнению с феодальным типом экономики. Но, с другой стороны, Вебер считает утопическими выводы, сделанные К. Марксом из анализа капитализма; он не приемлет тот путь революционного преобразования капитализма, который был предложен К. Марксом. Построение нового типа общества, общества социалистического, Вебер считает невозможным.

В начале XX в., когда влияние марксистских идей в Германии и вообще во всей Европе все более усиливалось, Вебер все

чаще выступает с критикой марксистского понимания общества в истории. При этом он, как и многие другие буржуазные критики, неправильно истолковывает учение К. Маркса, отождествляя марксизм с экономическим материализмом. В этом отношении наиболее показательна работа Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», где, как писал сам Вебер, он хотел показать несостоятельность марксистского принципа, согласно которому экономические отношения в обществе определяют формы общественного сознания. Вебер провел скрупулезное исследование, стремясь доказать, что именно религиозные убеждения, религиозная этика были основными стимулами развития капиталистической экономики.

Тут, однако, необходимо прежде всего отметить, что марксистская теория отнюдь не отрицает возможности обратного влияния форм сознания на экономику, что отмечал Ф. Энгельс в письмах 90-х годов; упрощенное истолкование марксистского подхода к истории только облегчило Веберу его критику марксизма. Но, кроме того, в самой работе Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» остался нерешенным целый ряд серьезных вопросов. Так, объясняя, что протестантский «аскезизм в миру» мог превратиться в буржуазный принцип только по мере секуляризации религиозного сознания, Вебер не может ответить на вопрос, в силу каких причин происходил и углублялся сам этот процесс секуляризации — может быть, тут опять-таки играли роль факторы экономические?

Влияние К. Маркса сказалось и в формировании одного из важнейших понятий социологии Вебера — понятия рациональности, что мы уже отмечали. Но и тут Вебер ведет полемику с марксизмом, стремясь показать, что формальная рациональность как принцип современной буржуазной экономики не есть результат капиталистического производства, а возникает из констелляции в определенный исторический момент целого ряда разнородных факторов; по Веберу, формальная рациональность — это судьба Европы (а теперь и всего человечества), которой невозможно избежать. Марксово учение о преодолении капитализма и о возможности создания нового типа общества — общества социалистического — Вебер считает утопией; он не склонен идеализировать буржуазный мир, но не видит ему никакой альтернативы. Разоблаченная, уже чисто формальная, лишенная всякого ценностного содержания рациональность находит в лице Вебера своего защитника; на этом основании он продолжает считать себя буржуазным либералом, хотя и лишенным всяких иллюзий.

К. Маркс рассматривает отчуждение как явление по существу своему экономическое, связанное с капиталистическим характером производства; ликвидация отчуждения — это прежде всего экономическая перестройка буржуазного общества. Вебер укореняет формальную рациональность не только в экономике, но и в науке, праве, религиозной этике, с тем чтобы доказать, что экономическая перестройка общества не может привести к желаемому результату.

Методологические принципы Вебера тоже формировались в полемике с марксизмом. Так, его требование свободы от ценностей явно направлено против принципа партийности в общественных науках. Вебер жестко разделял научное познание, как объективное, не зависящее от мировоззренческих установок ученого, и политическую деятельность, пусть даже того же самого ученого, в качестве двух разных сфер, каждая из которых должна быть независимой от другой. Как мы уже показали, такое жесткое разделение не смог осуществить даже сам Вебер.

Конструкция идеальных типов, по замыслу Вебера, должна была служить средством «независимого от ценностей» исследования. Метод идеального типизирования разрабатывался Вебером в прямой полемике с исторической школой и в косвенной с К. Марксом. И в самом деле, К. Маркс в своих работах стремился понять общество как некоторую целостность, пользуясь при этом методом восхождения от абстрактного к конкретному, с помощью которого можно воспроизвести целостность в понятии. Всю жизнь воюя против тех социологов и историков, которые оперировали целостными структурами, Вебер, несомненно, воевал и с К. Марксом. Создание теории социального действия, которая должна исходить из индивида и субъективной осмысленности его поведения, было результатом полемики не только с органицистами, Лебоном, Дюркгеймом, но и с марксизмом, которому Вебер неосновательно приписывал недооценку роли сознания человека, личностной мотивации в динамике общественно-исторического процесса.

Влияние Вебера на буржуазную социологию было огромно, но неоднозначно. Парсонс, много сделавший для популяризации Вебера в США, приложил немало усилий, чтобы синтезировать его идеи с идеями Парето и Дюркгейма в рамках единой теории социального действия; теоретические категории Вебера были при этом вырваны из исторического контекста и превратились в понятия с вневременным содержанием. В то же время Вебер использовался как знамя антинатуралистической ориентации в социологии. Кризис структурного функционализма в 60-х годах нашего столетия усилил интерес к антипозитивист-

ским идеям и историзму Вебера, но одновременно вызвал острую критику его методологического объективизма, принципа «свободы от ценностей» слева (Гоулднер и др.). В социологии ФРГ отношение к Веберу — точнее, его интерпретация — в тот же период стало одним из водоразделов между позитивистско-сциентистской и левомарксистской ориентациями (в частности, Франкфуртской школой); этот конфликт, охвативший самый широкий круг вопросов, особенно ярко проявился на съезде социологов ФРГ в 1964 г., посвященном столетию со дня рождения Вебера [6; 9, 25].

Идеи Вебера широко используются буржуазной социологией в борьбе против марксизма, при этом они рассматриваются как «преодоление» марксизма.

На самом деле, как было нами показано, аргументы Вебера, направленные против марксизма, бьют мимо цели. В то же время методологические принципы, из которых исходит Вебер, несовместимы с марксистской методологией точно так же, как несовместимы и мировоззренческие позиции К. Маркса и М. Вебера.

Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — Т. 13; 46, ч. I.
2. Вебер М. История хозяйства. Пг., 1923.
3. Селигмен Б. Основные течения современной экономической мысли. М., 1968.
4. Социология и современность. М., 1977, т. 2.
5. Ясперс К. Куда движется ФРГ? М., 1969.
6. Baumgarten E. Max Weber: Werk und Person. Tübingen, 1964.
7. Bendix R., Roth G. Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber. Berkeley etc., 1971.
8. Bessner W. Die Begriffsjurisprudenz, der Rechtspositivismus und die Transzendentalphilosophie. I. Kants als Grundlagen der Soziologie und der politischen Ethik Max Webers. Weiden, 1968.
9. Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Berlin, 1927. — Bd. 2.
10. Freyer H. Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig; Berlin, 1930.
11. Jaspers K. Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph. Bremen, 1946.
12. Kon I. S. Der Positivismus in der Soziologie. Berlin, 1968.
13. Löwith K. Max Weber und seine Nachfolger. — In: Mass und Welt, 1939, Jg. 3.
14. Löwith K. Max Weber und Karl Marx. — In: Gesammelte Abhandlungen. Stuttgart, 1960.
15. Max Weber und die Soziologie heute/Hrsg. O. Stammer. Tübingen, 1965.
16. Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. Paris, 1955.
17. Mitzman A. The Iron Cage: In Historical Interpretation of Max Weber. N. Y., 1970.
18. Mommsen W. J. Max Weber und die deutsche Politik. 1890—1920. Tübingen, 1959.
19. Mühlmann W. E. Max Weber und die rationale Soziologie. Tübingen, 1966.
20. Parsons T. The Structure of Social Action. N. Y., 1961.

21. *Parsons T.* The Social System. N. Y., 1966.
22. *Scheler M.* Wissensformen und die Gesellschaft. Bern, 1960.
23. *Sorokin P.* Contemporary Sociological Theories. N. Y., 1928.
24. *Walter A.* Max Weber als Soziologe.—Jb. für Soziol. Karlsruhe. 1926, Bd. 2.
25. *Weber M.* Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland.—In: Schriften des Vereins für Sozialpolitik. Leipzig, 1892, Bd. 55.
26. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen, 1924.
27. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, 1951.—Bd. 1.
28. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1951.
29. *Weber M.* Gesammelte politische Schriften. Tübingen, 1951.
30. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Köln; Berlin, 1964. Hlbbd. 1, 2.
31. *Weber M.* Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. München; Hamburg, 1965.
32. *Weber M.* Staatssoziologie/Hrsg. von J. Winckelmann. Berlin, 1966.
33. *Winckelmann J.* Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie. Tübingen, 1952.

Глава двенадцатая

Социологическая система Вильфредо Парето

1. Парето и его время

Конец XIX — начало XX в. — время вступления Италии в империалистическую стадию развития. Итальянский империализм характеризовала неразвитость экономики и политическая неустойчивость, агрессивность и экспансионизм внешней политики. Итальянская буржуазия не имела сильной политической партии, политические группировки быстро складывались и распадались. Сменявшие друг друга правительства проводили политику государственного протекционизма, ограничения свободы торговли, а левые партии были коррумпированы при помощи государственных субсидий, покровительственных тарифов, прибыльных должностей, взяток и т. п.

Рабочее движение, хотя и достигло значительного размаха, испытывало кризис руководства, поскольку самая многочисленная из рабочих партий — социалистическая — находилась в руках реформистов и ни одна из ее фракций не была последовательно марксистской. Прогрессивные силы не смогли воспрепятствовать захвату власти фашистами, установившими порядок, основанный на насилии и терроре.

На рубеже двух веков в философии Италии господствовал позитивизм, отличавшийся своей неоригинальностью и пестротой [5, с. 16]. Позитивистская социологическая мысль также была эклектичной, сочетая элементы механицизма, эволюционизма, вульгарного биологизма и других течений. Таковы были концепции Чезаре Ломброзо (1836—1909), Энрико Ферри (1856—1929) и др. Известность получили идеи представителей итальянской школы политической социологии — Гаэтано Моски (1858—1941), Роберта Михельса (1876—1936) [3], к которым

непосредственно примыкают и взгляды Вильфредо Парето (1848—1923).

Сын аристократа, эмигрировавшего во Францию по политическим причинам, Парето получил инженерное образование и начал работать в римской железнодорожной компании. Рано включившись в политическую борьбу, он стал выступать в печати с критикой экономической политики правительства, требуя свободы торговли и невмешательства государства в частные дела.

На формирование научных интересов Парето оказали влияние видный итальянский экономист Маттео Панталеони и профессор кафедры политэкономии в Лозаннском университете — Леон Вальрас. Разработанная Вальрасом теория экономического равновесия, перенесенная Парето в область общетеоретических представлений об обществе, стала впоследствии той основой, на которой строилась социологическая система последнего. Парето опубликовал ряд статей, посвященных доктрине Вальраса, в «Экономическом журнале», а после ухода Вальраса в отставку в 1893 г. стал руководить его кафедрой.

Первой крупной публикацией Парето был основанный на университетских лекциях «Курс политической экономии». Позже он подвергал критике политику правительства, был в дружеских отношениях со многими социалистами, выступал в защиту Дрейфуса.

Около 1900 г. в настроениях и убеждениях Парето произошел перелом, обусловленный крушением прежних либеральных иллюзий. Уверенный, что время либерализма прошло, что общество вступило в период стагнации и для обеспечения стабильности социальной жизни необходимо насилие, он занял откровенно антидемократическую и антилиберальную позицию. Его новые взгляды нашли отражение в книге «Социалистические системы» (1901), «Учебнике политической экономии» (1906), а также в ряде статей.

Болезнь сердца заставила Парето прервать профессорскую деятельность, а в 1907 г. — отказаться от руководства кафедрой, оставив за собой лишь чтение лекций (до 1917 г.). В 1912 г. он закончил свой основной труд, названный «Трактатом по общей социологии», который из-за начавшейся войны появился в свет только в 1916 г. Некоторые из статей, написанные социологом в последние годы жизни, были опубликованы в сборниках «Факты и теории» (1920) и «Трансформация демократии» (1921). В последнем описано разложение итальянского государства под властью правительства, неспособного применить силу. Так Парето явился провозвестником фашизма.

Оказавшись у власти, фашисты окружили Парето почестями. Он получил звание «сенатора королевства», был привлечен к участию в журнале «Иерархия» и т. п. Умер Парето через год после прихода к власти фашистов, так и не определив своего отношения к новому режиму, который хотя и применил рекомендованные им методы насилия, однако не разрешил ни одного из социально-экономических противоречий.

В философском отношении социология Парето была синтезом позитивизма с волюнтаристским иррационализмом. Большое влияние на него оказали идеи французского социолога, теоретика анархосиндикализма Жоржа Сореля (1847—1922), особенно его теория насилия и отождествления революционных принципов с религиозными мифами, а также концепция Гаэтано Моски универсальности деления общества на два класса — господствующий, монополизирующий власть, и подчиненный, руководимый первым.

2. Методология

По замыслу Парето, его социологическая система должна была положить конец метафизическим и спекулятивным рассуждениям об обществе, занимавшим доминирующее положение в социально-политической мысли XIX в. Основная идея, вдохновлявшая Парето, состояла в том, чтобы разработать такие принципы построения социологического знания, которые обеспечили бы его достоверность, надежность и обоснованность. Поддерживая в целом концепцию общественной науки, разработанную основоположниками позитивизма — Контом, Миллем и Спенсером, Парето справедливо критиковал их за непоследовательность в проведении принципа эмпирической обоснованности знания.

Итальянский социолог считал, что социология является синтезом различных специальных общественных дисциплин: права, политэкономии, политической истории, истории религий, — «цель которого — в изучении человеческого общества, взятого в целом» [10, vol. 1, p. 3].

Метод, при помощи которого Парето намеревался открыть всеобщие принципы устройства, функционирования и изменения обществ, он называл логико-экспериментальным. Стремясь сделать социологию такой же точной наукой, как физика, химия и астрономия, он предлагал пользоваться только эмпирически обоснованными описательными суждениями, строго соблюдая логические правила при переходе от наблюдений к обобщениям. Этические и вообще ценностные элементы в теории, по мнению

Парето, всегда ведут к искажению, фальсификации фактов, и поэтому подлежат устранению.

С точки зрения Парето, каждую теорию можно рассматривать в трех аспектах: 1) объективном — независимо от автора и воспринимающего ее реципиента; 2) субъективном — в соотношении как с автором, так и с реципиентом, когда выясняется, почему автор создает свою теорию, а данный индивид ее воспринимает; 3) утилитарном — с точки зрения ее полезности, индивидуальной или общественной. Полезность, по мнению Парето, не зависит от объективности или субъективности теории. Сама по себе истина нейтральна и обнаруживает свое общественное качество только в результате применения для достижения определенных целей. Если результаты окажутся полезными для общества, окажется полезной и теория. Если результаты вредны, значит — теория принесла вред [Ibid., p. 172]. При этом Парето считал, что по содержанию все общественные теории в равной степени ложны, ограничены, деформированны, поскольку ни один социолог до него не руководствовался логико-экспериментальным методом.

Трактовка итальянским социологом проблем причинности, закономерности, социального факта и некоторых более второстепенных методологических вопросов несет на себе печать влияния махизма. Как и большинство позитивистов, Парето требовал отбросить понятия «абсолютный», «необходимый», поскольку они якобы заключают в себе априорное содержание — признак метафизики и теологии.

Зависимости между социальными фактами Парето предлагал изображать в виде количественных формул и показателей. Социолога, утверждал он, интересует интенсивность, сила, вес разных социальных условий и фактов, а не сущностный, необходимый характер взаимосвязей между ними. Понятие «сущность», так же как понятие «необходимость», казалось ему архаическим пережитком. «Сущность — это предмет, неизвестный науке» [Ibid., p. 16], — писал он и истолковывал научный закон как «единообразие», повторяемость событий, которая имеет вероятностный характер и не содержит момента необходимости. Закон в понимании Парето также лишен универсального характера и имеет силу только «внутри границ известного места и времени» [Ibid., p. 54]. Близость к конвенционалистской интерпретации закона выражалась не только в утверждении им гипотетического и вероятностного характера закона, но и в утверждении его зависимости от той или иной точки зрения исследователя, от субъективного выбора им аспекта рассмотрения связи явлений. Парето не проводил четкой границы между объективными зако-

нами, выражающими независимые от человека объективные, необходимые связи в природе и обществе, и законами, формулируемыми людьми с определенной целью и в соответствии с задачей исследования, т. е. гипотезами.

Отсутствие четкой границы между объективным и субъективным характерно и для интерпретации Парето понятия «социальный факт». Он не видел различия между фактами с точки зрения их гносеологической природы, материальной или идеальной, а также с точки зрения их истинности или ложности.

Такой подход был чреват глубокими противоречиями и вел к непониманию специфики тех или иных идеологических явлений (например, религии). В теоретико-методологическом плане он вел либо к функционалистской трактовке истины (истинно все существующее), либо к исключению из науки проблем истинности (как соответствия знания действительности), якобы не имеющей отношения к методологии.

Понятие причинности, поскольку оно выражает отношение, которое нельзя наблюдать, Парето также подверг сомнению. Критикуя принцип монокаузальности, он делал вывод, что отношение причинности должно быть заменено отношением взаимозависимости или взаимодействия. Отрицая факт каузального приоритета какого-либо одного явления, он требовал заменить причинную связь функциональной, причинное объяснение — функциональным. Поскольку каждое социальное явление — функция многих переменных, социальная теория должна принимать во внимание все факторы, действующие в обществе, и устанавливать между ними отношения постоянных зависимостей.

На том же основании Парето отвергал понятие однолинейной эволюции, утверждая, что «эволюция не совершается по непрерывной прямой линии» [Ibid., p. 312].

Парето придавал большое значение точности научной терминологии. Однако он не дал строгого и точного определения основным понятиям, которые употреблял. Декларативным осталось и его намерение придать «Трактату...» математическую форму. Дальше геометрических и алгебраических иллюстраций, формул и графиков Парето не пошел.

Отождествляя ценностный аспект теории с ложью, добавленной к ее логико-экспериментальной структуре, Парето занял позицию «свободы от ценностей». Но отрыв теории от общественной практики, сведение истинности к формально-логической правильности, отрицание детерминизма как принципа исследования и объяснения социальных явлений лишали Парето возможности не только правильно истолковать интересовавшие его

факты социальной жизни, но и понять происхождение и сущность тех общественных теорий, от которых он пытался отойти и которые во многом справедливо критиковал.

3. Общество как система взаимодействия индивидов

Одной из центральных идей Парето было рассмотрение общества как системы, находящейся в состоянии постепенно нарушаемого и восстанавливаемого равновесия (*equilibrium*). Понятие равновесия было им заимствовано из экономической теории Вальраса, которой Парето придал механистический характер, увидев прообраз общества в модели равновесия, все части которой жестко взаимосвязаны и механически влияют друг на друга. Изменения в одной части системы немедленно передаются другой ее части, и вся система приходит в движение, пока вновь не восстановится «динамическое равновесие» [11, p. 104].

Парето рассматривал экономику как подсистему социальной системы. Экономическая система, по его мнению, состоит из особых молекул — людей, приводимых в движение потребностями и рациональными интересами, встречающих препятствия на пути к достижению экономически желаемого. Социальная система является более сложной. В социальном действии участвуют человеческие индивиды, наделенные чувствами. Именно чувства, обусловленные психическим складом индивидов, — главная пружина, приводящая в движение всю систему. Понять же чувства значительно труднее, чем любые рациональные соображения.

Парето разделял социальные действия на «логические» и «нелогические», а чтобы найти критерий их различия, разлагал действие на его составные элементы — внешнее наблюдаемое действие, рациональное его обоснование (которое обычно дается задним числом), психическое состояние действующего лица. Последнее рассматривалось как та постоянная величина, лежащая в основе действия, которая определяет его характер. Психическое состояние индивида Парето считал «объективной» основой социального феномена в отличие от его субъективной основы, под которой он понимал аргументы, рационально выдвигаемые действующим лицом [10, vol. 1, p. 80].

Ошибка всех предшествующих социологов, полагал Парето, заключалась в том, что они пренебрегали объективной стороной дела и изучали только возникающие на ее почве теоретические концепции, т. е. ограничивались изучением субъективного аспекта действительности. «Объективное» же социологическое

исследование должно быть направлено на изучение психических установок и обусловливаемых ими «нелогических» действий, составляющих основную массу всех человеческих действий вообще. «Нелогические» действия, согласно Парето, обусловлены особой логикой чувств. В отличие от «логических», они являются результатом не сознательных рассуждений и соображений, а чувственного состояния человека, иррационального психического процесса.

«Нелогические» действия характеризуются тем, что люди, их совершающие, не знают истинных объективных связей между явлениями и потому используют неадекватные средства для достижения целей, «нелогически» соединяя цели и средства. Связь средств и цели в данном случае иллюзорна и существует только в представлении действующего субъекта. Таковы, например, жертвоприношения и другие религиозные обряды, цель которых — умилостивить божество и добиться тем самым поставленной цели. Такого рода средства не связаны с целью объективно и потому не ведут к ее достижению.

«Логические» действия руководствуются не чувствами, а разумом и регулируются нормами. Они характерны для деятельности в области экономики, науки, отчасти политики. В данном случае средства и цели связаны между собой объективной логикой, основанной на действительно существующих связях и потому ведут к достижению целей. Иными словами, средства здесь адекватны целям. Парето указывал на важность последнего момента, поскольку с субъективной точки зрения все действия кажутся логичными тому, кто их совершает.

Стремясь нащупать объективную почву для рассмотрения «нелогических» действий и в другой плоскости, Парето предлагал считать критерием объективности мнения наблюдателей как «лиц, обладающих более обширными знаниями» [Ibid., p. 81].

Само по себе рассмотрение структуры и элементов социального действия, равно как и их классификация по уровню осознанности или преобладающему типу мотивации, безусловно, правомерно. Однако концепция Парето социального действия имела индивидуалистический и иррационалистический характер, односторонне подчеркивая эмоциональную природу человеческих побуждений, которым итальянский социолог не находил иного объяснения, кроме того, что указывал на их природное естественное происхождение. Побудительные причины социальных действий больших социальных групп, классов объяснить с этих позиций невозможно. Ведь классы объединяют индивидов, обладающих самыми различными психическими

чертами, однако это не мешает этим индивидам действовать в те или иные моменты истории солидарно.

В основе концепции социального действия, разработанной Парето, лежала определенная концепция человека. Подчеркивая нелогическую, иррациональную природу индивида, он утверждал, что действия человека никогда не являются тем, чем они кажутся ему самому. Специфически человеческое состоит не в разуме, а в способности использовать разум для маскировки своих «нелогических» действий при помощи кажущихся логическими теорий и аргументов. Человек, писал Парето, в отличие от животного «имеет способность мыслить и поэтому набрасывает покрывало на свои инстинкты и чувства» [Ibid., vol. 2, p. 4]. Именно потому, что все люди являются как чувствующими, так и разумными существами, возникает проблема соотношения чувств и разума, чувств и идеологий. Парето без колебаний отдавал приоритет чувствам, считая их истинными движущими силами человеческой истории. Исторические закономерности он сводит к закономерностям иррациональной психической жизни отдельных индивидов, а идеологии называет «языками чувств».

Считая основой динамики социальной системы эмоции, Парето тем самым подводил под социальную систему биологический фундамент, поскольку психика человека, ее черты и особенности истолковывались им вне и независимо от социально-экономического контекста. Хотя сам подход к обществу как системе был правомерен, принцип механического равновесия, механической взаимосвязи элементов не мог удовлетворительно объяснить функционирование общества как целого.

Идея функциональной зависимости, взятая в отрыве от принципа социального детерминизма и призванная заменить его, в качестве объясняющего принципа обнаружила свою теоретическую несостоятельность. Чтобы найти источник движения системы, Парето вынужден был встать на позиции биологизма и психологизма, т. е. искать источник социальной жизни в психических склонностях и предрасположениях людей, притом таких, которые не имели никакой связи с производственно-экономической деятельностью и были выбраны весьма произвольно.

4. Психологический редукционизм

Сделав эмоциональную сферу человеческой деятельности главным звеном своей социологической системы, Парето сделал оговорку, что не все чувства достойны внимания социолога, а только такие, которые проявляются в определенного рода дей-

ствиях, что дает возможность строго их классифицировать. Они неизменны, постоянны и потому являются теми элементами социальной системы, которые «детерминируют социальное равновесие» [10, vol. 2, p. 242]. Итальянский социолог дал этим элементам необычное и труднопереводимое название — «резидуй» (*residui*), что на языке химических наук означает «остатки» или «осадки», желая этим подчеркнуть их устойчивость, способность «оставаться» после того, как из социального действия вычтены все рациональные соображения.

«Остатки» как основа чувств, эмоций, страстей, инстинктов, психических состояний и predispositions имеют, согласно Парето, врожденный, естественный, не поддающийся влиянию внешних условий характер. Они являются внутренними биологическими импульсами, детерминирующими социальное поведение человека. На основе шести главных классов «остатков», подразделенных на множество подгрупп, Парето попытался объяснить все многочисленные варианты человеческого поведения. Еще более схематизировав исторические действия, итальянский социолог подчеркнул главную роль двух первых классов «остатков».

Первый класс включает «остатки», названные «инстинктом комбинаций» [Ibid., vol. 1, p. 528], который якобы лежит в основе всех социальных изменений. Это внутренняя психологическая склонность человека собирать, по-разному переставлять и комбинировать вещи, отчасти ради получаемого от этого удовольствия, отчасти потому, что человеку трудно удержаться от собирания и комбинирования.

Второй класс — «остатки» «постоянства агрегатов» [Ibid., p. 600], выражающие тенденцию поддерживать и сохранять однажды сформировавшиеся связи. Это консервативное чувство лежит в основе неприятия всего нового, в основе враждебного отношения к любым переменам и изменениям.

В остальные классы «остатков» Парето включил стремление человека проявлять свои чувства в общественных действиях и поступках, чувства социальности, собственности и, наконец, половой инстинкт.

В заключительных частях «Трактата...» Парето попытался применить теорию «остатков» к объяснению европейской истории, изображая ее в виде конфликта «остатков» первого и второго классов — инстинкта изменений и консерватизма, новаторства и ретроградства. «Нелогические» действия, совершаемые на основе «остатков», рассматривались им как главная клеточка общественной жизни, определяющая собой ход циклических изменений и возвращений в историю.

Неясность понятия «остаток», его комплексность, множественность входящих в него терминов, например «чувства», «инстинкты», «проявления чувств в действии», двойственная субъект-объектная природа понятия (психологическая и социальная) в его толковании привели к тому, что оно не вошло в словарь западной социологической науки.

Иррационализм паретовской концепции имел глубокие гносеологические и социальные корни. Его реальной основой был кризис позитивистской рационалистической модели человека. Вместе с тем подчеркивание решающей роли иррациональных психических сил было связано с глубоким общественным пессимизмом, утратой веры в человеческий разум, дискредитированный в эпоху социального кризиса. Вместо идеи разумности всего существующего выдвигается идея его неразумности, нелогичности; идея рациональности сменяется иррационализмом биопсихологического толка. Социологическая концепция Парето — яркое свидетельство невозможности создать научную теорию личности и социального действия без опоры на адекватное понимание общества.

Убеждение в решающей роли «остатков» питало паретовский политический неомаккиавеллизм: «Искусство управления,— писал он,— сводится к умению извлекать выгоды из эмоций, не тратя энергии на тщетные попытки их разрушить. Единственным результатом подобных попыток часто является только их усиление» [Ibid., vol. 2, p. 391].

Утвердив основополагающую роль чувственных сфер человеческой психики, Парето выводит из них свои теории идеологии, социальной стратификации и смены правящих элит.

5. Концепция идеологии

Интерес Парето к теории идеологии, которая является интегральной частью его социологической системы, был не случаен. Разочарование в политике буржуазных либеральных партий, неспособных к эффективному действию, погрязших в интригах и борьбе за власть, вызвало сугубо негативное отношение социолога к демагогическим ухищрениям и уловкам господствующих социально-политических группировок, суть которых он справедливо усматривал в их стремлении замаскировать свои неблагоприятные политические цели. Вместе с тем рост популярности марксизма в Италии, который, по словам Парето, стал служить «новым евангелием» [11, p. 11] для лучшей части итальянской молодежи, убеждал его в силе и общественной значимости идеологии, стимулировал поиски зачастую скрытых причин ее распространения и влияния на социальную жизнь.

Оставаясь на позициях защиты буржуазного порядка, Парето попытался объяснить природу, особенности и социальные функции идеологии в современном мире.

Псевдологические рассуждения, пустые разглагольствования, ложные аргументы, фальшивые оправдания являются продуктом «мыслительного голода, испытываемого человеческим существом» [10, vol. 2, p. 5]. Потребность в оправдывающих социальное поведение псевдологических теориях, в которых средства, предлагаемые для достижения целей, не связаны с целями объективной логикой, выражается в создании теологических учений, этических и политических доктрин, затушевывающих истинную сущность религии, морали, политики. Социальная наука должна поэтому раскрывать основу этих учений, т. е. обуславливающие их эмоции. Идеологии, по Парето,— это чисто словесные покровы, ловкие демагогические ухищрения, которым придана теоретическая форма с целью маскировки нелогического характера действия. Идеологии создаются для того, чтобы скрыть истинные побудительные мотивы действий, корни которых — в иррациональных пластах человеческой психики. Идеологические концепции, верования, теории Парето обозначил термином «деривации» (*derivazioni*), что значит «производные», подчеркнув тем самым их вторичный, производный от чувств характер.

Итальянский социолог разработал классификацию дериваций, разделив их на четыре класса [Ibid., p. 15—16].

Первый класс образуют утверждения, преподносимые как абсолютные истины, аксиомы или догмы. Второй класс — это некомпетентные суждения, оправдываемые ссылкой на авторитет. Третий класс составляют апелляции к общепринятым принципам и чувствам; часто обоснование подобного рода покоится на чувствах действующего лица, обладателя определенного «остатка», но изображается как совпадение с чувствами «всех людей», «большинства» или «всех уважающих себя людей» [Ibid., p. 44]. Последний, четвертый, класс дериваций образуют чисто словесные доводы, «вербальные доказательства», выражения, не имеющие никакого объективного эквивалента. Таковы известные из формальной логики софизмы. Этот род дериваций, употребляемый обычно ораторами, особенно действен, потому что при помощи ловко употребленных оборотов пробуждает в слушателях нужные чувства, и притом так искусно, что они этого даже не замечают. Такие деривации высоко ценятся в политике и судопроизводстве. Сюда же относится простое жонглирование словами, употребление ходовых метких словечек и оборотов речи (см. [4]).

Парето считал, что фальшивые словесные образования, деривации, идеологии, религии едва ли поддаются точному научному анализу. Однако он пытался найти пути объяснения идеологических явлений. Неверно считать, утверждал итальянский социолог, эти псевдологические построения просто абсурдом или патологией или же рассматривать их как плоды фантазии, созданные кастой священников для одурачивания масс. Противопоставляя деривации (идеологии) истине, Парето вместе с тем подчеркивал, что их логическая несостоятельность вовсе не уменьшает их социального значения, их ценности для общества в целом и для отдельных действующих лиц. «Факты ясно доказывают,— писал он,— что мифологии не соответствуют действительности и все же имеют большое социальное значение» [10, vol. 2, p. 229].

Следует отметить меткость некоторых наблюдений Парето. Так, он подчеркивал активную роль идеологий в обществе, их мобилизующую силу: «Обобщая, можно сказать, что деривации принимаются не столько потому, что кого-то убеждают, но потому, что ясно выражают идеи, которые люди уже имели в неосознанном виде. Этот последний факт всегда является главным моментом в ситуации. Поскольку деривация была принята, она придала силу и агрессивность соответствующим эмоциям, которые теперь нашли путь к проявлению» [Ibid., p. 312]. Раскрывая механизм манипулирования массовым сознанием, он писал: «Важно обладать простой деривацией, принимаемой с готовностью каждым, даже самым большим невеждой, а потом повторять ее снова и снова» [Ibid., p. 313].

Подчеркивая роль неосознанных элементов человеческой психики, Парето сформулировал некоторые идеи психологии подсознания, хотя не был знаком с трудами Фрейда.

Но, оторвав проблему «нелогического» действия от общественной практики, Парето вставал на позиции релятивизма. По его мнению, нет принципиальной разницы между аргументацией, используемой язычниками, христианами, сторонниками прогресса, гуманизма, общественной солидарности, демократии и т. п. Все эти теории в равной мере характеризуются преобладанием эмоций над фактами и с научной точки зрения не имеют никакой ценности. Итальянский социолог отрицал, что идеологии существенно отличаются друг от друга хотя бы тем, что рождаются на разных уровнях развития общества и в различной пропорции содержат элементы истины и мифологии. Тем более не учитывал он того, что разные формы общественного сознания отражают различные стороны общественного бытия. Историческая конкретизация проблемы отсутствовала и тогда,

когда речь шла о сопоставлении научной ценности идеологий, существующих одновременно. Согласно Парето, идеологии меняются только по форме, заменяя одну систему аргументации — другой, одни словесные формулировки — другими, более гибкими и изощренными. По сути дела, Парето замыкал проблему идеологии в узкие границы индивидуальной психики, отрывая ее от реальной истории и борьбы классов, в которой собственно и происходит развитие идеологии.

Логическим следствием рассуждений Парето было положение о существовании отдельных индивидов, которые могут освободиться от эмоций, деформирующих образ действительности. «Опыт показывает, — писал социолог, — что индивид может как бы разделиться надвое и до некоторой степени освободиться от своих эмоций, предрассудков и верований, когда берется за научное исследование» [Ibid., p. 76]. Эти люди — по мнению Парето, гении. Отдаваться во власть эмоций и предрассудков — удел заурядных личностей с умеренным талантом. Гении же «именно благодаря своим качествам возвышаются над обыденностью и отделяются от человеческих масс ... менее подвержены господствующим верованиям, идеям и чувствам» [Ibid., vol. 1, p. 329].

Приведенное высказывание свидетельствует о том, что несмотря на иррационализм своей теории Парето далеко не был свободен от иллюзий позитивистского рационализма. Согласно его концепции, гении, вожди, вообще выдающиеся личности — носители разума, тогда как массы способны руководствоваться только неосознанными эмоциями и страстями.

Характерно, что Парето попытался разграничить задачи логики и социолога. «Когда логик открывает ошибку в выводе, софизм разоблачается и работа логики закончена. Только тогда начинается работа социолога, который должен исследовать, почему вообще ложные аргументы принимаются многими людьми, почему эта софистика убеждает... Логика исследует, почему вывод является ошибочным, социология — почему он получает широкое распространение» [Ibid., vol. 2, p. 10—11]. Однако ответ Парето на этот вопрос отнюдь не социологичен: «Утверждения принимаются и завоевывают престиж благодаря пробуждению в слушателях эмоций различного рода, которые получают статус «доказательства». Они убеждают потому, что высказываются ученым сентенциозным тоном, с большой силой убедительности, изысканным литературным языком» [Ibid., p. 21].

В общем балансе социальных факторов деривации, согласно Парето, являются производными и зависимыми. В качестве

общественного базиса он склонен рассматривать не социально-экономические отношения, а совокупность «остатков», интересов и связанной с ними социальной гетерогенности. Парето увлеченно разоблачает, демистифицирует различные деривации. Юридические теории, утверждает он, являются не обоснованием действительного применения законов, а всего лишь использованием ложных аргументов в соответствии с корыстными целями. Моральные деривации служат сокрытию аморальных целей, религиозные — прикрывают низменные чувства, общие якобы всем эпохам и народам.

В разоблачительном пафосе Парето чувствуется влияние борьбы К. Маркса с идеалистическими идеологическими концепциями, деформирующими действительность. Но позитивное решение проблем общественного сознания, свойственное марксизму, для Парето неприемлемо. Объяснить, в силу каких причин ненаучные идеологии искажают действительность, и конкретно-исторически проанализировать их содержание, т. е. раскрыть их гносеологические и классовые корни, с теоретических позиций, принятых Парето, вообще невозможно. Понятие дериваций обнаруживало свою непреодолимую узость, поскольку по содержанию они не заключают в себе больше, чем те чувства, выражением которых являются. А неизменные «остатки» не могут объяснить изменения идеологий. Не могут они раскрыть и содержания последних.

Не спасает положения и интерпретация идеологии как псевдологического обоснования уже совершенного или совершаемого действия — этой основной клеточки общественной жизни. Ведь само социальное действие Парето истолковывал исключительно психологически, как иррациональное по своей природе. Если идеологии имеют псевдорациональный характер, а формулируемые ими мотивы лежат вне разума, то какие же факторы можно назвать действующими причинно? В какой сфере их нужно искать? К. Маркс и Ф. Энгельс их искали в условиях общественной жизни индивидов, показывая, «каким образом действие всякий раз возникало вследствие прямых материальных побудительных причин, а не из сопутствующих им фраз, каким образом, наоборот, политические и юридические фразы также являются результатом материальных побудительных причин, как и политическое действие и его результаты» [1, т. 13, с. 492]. Парето же искал истоки идеологических явлений в психике отдельного изолированного индивида, трактуя ее внеисторически и абстрактно. Реальные общественные силы, определяющие позицию индивида в массовых общественных движениях, и вообще действия масс его не интересовали. Из поля зрения италья-

янского социолога совершенно исчезала классовая структура общества, интересы и стремления разных общественных сил, которые в силу своего объективного общественного положения способны более или менее последовательно опираться в своих действиях на науку. Отказ от классово-исторического подхода к идеологическим явлениям придавал наблюдениям Парето печать односторонности и ограниченности. В конечном счете он сам оказался в путях «ложного сознания», в диагностике которого видел свою задачу. Ведь наряду с требованиями логико-гносеологического характера, о которых говорил Парето, научная теория и методология общественных наук обязательно включает социологический анализ социальной действительности с позиции определенных классовых интересов. Формалистическая односторонность методологии и психологический редукционизм обусловили неадекватность концепции идеологии Парето.

6. Концепция круговорота элит

Существенный элемент социальной системы составляет, согласно Парето, социальная гетерогенность, которая предопределяется изначальным психологическим неравенством индивидов. Особенность той или иной социальной группы зависит от природных способностей и талантов ее членов, а это в свою очередь определяет общественное положение группы на той или иной ступени общественной лестницы. Тем, кто имеет «высший показатель в своей области деятельности, мы даем название элиты» [10, vol. 2, p. 530], писал Парето. Элита — это избранная часть населения, остальная его часть лишь «приспосабливается к полученным от нее стимулам» [Ibid., vol. 1, p. 168]. В свою очередь элита подразделяется на две части: одна — прямо или косвенно принимает участие в управлении обществом («правлящая элита», или «правлящий класс»), а другая — не участвует в управлении и подвизается в художественной или научной сферах («неуправляющая элита») [Ibid, vol. 2, p. 531].

Элита и неэлита образуют, соответственно, высший и низший слои общества. Представители низов, наиболее одаренные из них, «поднимаются вверх», пополняя ряды правящей элиты, члены которой, в свою очередь, деградируя, «опускаются вниз», в массы¹. Происходит циркуляция, или круговорот, элит — про-

¹ Здесь обнаруживается идейное родство концепции Парето с концепциями Тарда, Лебона, Моски: деление общества на изобретателей и подражателей (Тард), на вождей и толпу (Лебон), на господствующий и подчиненный классы (Моска).

цесс взаимодействия между членами гетерогенного общества, которое представляется Парето в виде пирамиды с элитой на ее вершине.

Элиту характеризует высокая степень самообладания и расчетливости, умение видеть слабые и наиболее чувствительные места в других и использовать их для своей выгоды, в то время как массы обычно запутываются в сетях эмоций и предрассудков. Это оправдывает «разделение общества на две части. Те, в ком преобладает знание, управляют и руководят теми, в ком преобладают чувства, так что в конце концов их действия оказываются энергичными и мудро направляемыми» [Ibid., p. 351].

Парето указывает на два главных качества управляющих: умение убеждать, манипулируя человеческими эмоциями, и умение применять силу там, где это необходимо. Эти способности являются взаимоисключающими. Правительства правят, либо применяя силу, либо при помощи соглашательства и уговоров. «Согласие и сила являются инструментами управления на всем протяжении истории» [Ibid., p. 678].

Парето развивает идею об управлении массами путем манипулирования их чувствами при помощи идей, подчиняющих массы интересам правящих классов. «Политика правительства тем эффективнее, чем успешнее оно использует эмоции» [Ibid., p. 676]. Искусное применение этого принципа может, по Парето, объяснить любой политический успех. Но в ходе политической истории быстро обнаруживается, что одних методов убеждения недостаточно, чтобы правящий класс мог сохранить власть. Он должен уметь вовремя применить силу. Поэтому обличительная критика Парето направлена против «сентиментальных» идеологий либерализма с их проповедью гуманности, компромиссов и т. п. Будучи неспособной применить силу, правящая элита деградирует и вынуждена уступать свое место другой, обладающей большей решительностью и способной прибегнуть к насилию. «История является кладбищем аристократии» [Ibid., p. 538]. Ключ к объяснению взлетов и падений правящих классов, их возвышения и упадка находится, согласно Парето, во взаимоисключающем характере двух типов правления.

Механизмом, посредством которого происходит обновление правящей элиты в мирное время, является социальная мобильность. Чем более «открыт» правящий класс, тем крепче его «здоровье», тем более он способен сохранить свое господство. Чем более он замкнут, тем сильнее тенденция к упадку. «Правящий класс обновляется не только численно, но и, что гораздо важнее, качественно, путем пополнения своих рядов из низших

классов. Они приносят с собой энергию и пропорции «остатков», необходимые для удержания власти. Правящий класс восстанавливается, и теряя своих наиболее разложившихся членов» [Ibid., p. 539].

За исключением полностью замкнутой элиты, становящейся кастой, правящая элита обычно находится в состоянии постоянной медленной трансформации. Если циркуляция элит происходит чересчур медленно, в высших слоях скапливаются элементы, олицетворяющие бессилие, разложение и упадок. Эти слои теряют психические качества, обеспечивающие их элитарное положение, и пасуют перед необходимостью применить насилие. Среди низших же слоев возрастает число индивидов, обладающих качествами, необходимыми для управления обществом. Они способны захватить власть при помощи насилия. Однако новый правящий класс в свою очередь со временем трансформируется в бессильный, загнивающий и утрачивает способность управлять. Вновь окрепнуть он может, либо черпая силы из низших классов, либо уничтожая физически разложившихся, ставших ненужными членов элиты. Если же несмотря на эти меры в низших классах скапливаются индивиды, превосходящие своими достоинствами высшие классы, наступает эпоха революции, смысл которой, по мнению Парето, состоит в обновлении состава правящей элиты, пополнении необходимых для управления психических сил и восстановлении таким образом общественного равновесия.

Циклы подъема и упадка, возвышения и падения элиты являются, по убеждению Парето, необходимыми и неизбежными. Чередование, колебание, смена элит являются законом существования человеческого общества. Что же лежит в основе этого закона?

Паретовская теория исходит из утверждения, что круговорот элит происходит вследствие чередования в них «остатков» первого и второго классов. Каждой элите соответствует определенный стиль правления. Инстинкт «комбинаций» обуславливает использование убеждения и обмана, хитроумных средств одурачивания масс, введения их в заблуждение.

Инстинкт «постоянства агрегатов» обуславливает противоположные качества правителей. Они агрессивны, авторитарны, склонны к применению насилия, подозрительно относятся к манипулированию, маневрированию и компромиссам. Если первый тип правителей живет только настоящим, то второй устремлен в будущее. Правители фабrikуют идеалы, светские и религиозные, их цели простираются далеко вперед. Посвящение индивида служению обществу, подчинение индивидуальных

интересов общественным, мужество и постоянство в следовании этим идеалам — таковы характерные личностные черты и духовные ценности этого типа правителей.

Правителей, у которых преобладают «остатки» «комбинаций», Парето называет «лисицами», а тех, у которых преобладают «остатки» «постоянства агрегатов» — «львами». «Лисицы» — символ хитрости, коварства, вероломства; «львы» — символ силы, упорства, непримиримости, мужества.

В области хозяйственной и финансовой деятельности «лисицам» и «львам» соответствуют типы «спекулянтов» и «рантье». «Спекулянт», согласно Парето, — прототип бизнесмена, ловкого воротилы, комбинатора, предпринимателя, стремящегося к наживе. Он погружен в рискованные комбинации, не знает угрызений совести, добивается успеха любой ценой. «Рантье» — его полная противоположность. Это — робкий вкладчик, живущий на фиксированные доходы, боящийся ступить шаг, чтобы не повредить своему капиталу и не пострадать самому. Преобладание в обществе «рантье» — свидетельство стабилизации общества, переходящей затем в загнивание. Преобладание «спекулянтов» предопределяет развитие в социальной и экономической жизни.

Чередование экономических и политических циклов связано в концепции социального равновесия Парето с циклами духовного производства — интеллектуального, религиозного, художественного и т. п. Здесь происходит ритмическая смена периодов веры и скептицизма, в основе которых в конечном счете лежат «остатки» первого и второго классов. Когда в психике индивидов усиливаются «остатки» первого класса и соответственно ослабевают «остатки» второго класса, изменяется пропорция «остатков» в определенных социальных группах. Такие группы недовольны окружающей действительностью, критически относятся к существующим порядкам и господствующим ценностям. Стремясь создать свои научно обоснованные и логически выдержанные теории и программы, они считают это расчищением пути разуму, освобождением от предрассудков. Но когда эти псевдоинтеллектуальные теории одержат верх, в обществе неизбежно возникнет противоположное течение духовной жизни. Индивиды, в которых усилились чувства «постоянства агрегатов», подвергают критике показную логичность и разумность новых теорий, выискивая в них ошибки и несоответствия. Так возникают антиинтеллектуальные, интуитивистские и мистические теории, постепенно вытесняющие позитивизм и рационализм.

Теория «круговорота элит», подобно теории общественной активности, строилась Парето не на основе анализа общественных отношений и социальных институтов, а на основе исследования врожденных биопсихических свойств индивидов. Первичными в его концепции власти являются личностные черты правителей, которыми они обладали еще до того, как заняли элитарное положение в обществе. Пытаясь поставить вопрос о соотношении биологической и социальной дифференциации, Парето считал, что буржуазная экономика в условиях, благоприятствующих ее развитию, предоставляет простор для свободного продвижения в верхи общества лучших его представителей и воспроизводства его структуры в соответствии с биопсихическими качествами индивидов. Итальянский социолог не предполагал, что обладание необходимыми для управления личностными качествами — лишь одно из условий возникновения института господства, притом не главное и не решающее. В действительности же буржуазная конкуренция регулируется институтом капиталистической частной собственности. Индивиды вступают в борьбу, уже будучи включенными в определенную систему общественных отношений, обладая преимуществами, обусловленными положением, занимаемым ими в обществе. **Главный** фактор политического успеха и отбора «лучших» из числа претендентов на власть — сила тех политических классов и группировок, которые стоят за этими претендентами.

Политические, идеологические и экономические изменения в обществе не являются простым следствием изменений в личном составе правящего меньшинства, как считал Парето. Процесс «циркуляции элит» в действительности выражает глубокие общественные процессы, прежде всего социально-экономического характера. Политические изменения происходят тогда, когда правящие группировки не в состоянии разрешить социально-экономические проблемы, возникающие в ходе общественной практики, и вынуждены прибегнуть к политическому маневрированию.

Рассуждения Парето относительно функционирования элит не опирались на анализ реальных массовых общественных сил, не были конкретизированы в соответствии с отдельными историческими эпохами, акцентировали внимание на внешних формальных сходствах различных типов правления, подводимых под общую схему. Абсолютизируя общие черты функционирования элит власти в антагонистическом обществе, Парето не учитывал того, что разные исторические периоды выдвигают перед властью имущими разные требования, под влиянием которых дифференцируются, расслаиваются правящие группы, форми-

рующиеся на основе исторически изменяющихся критериев. Объяснить, почему это происходит, можно только с позиций диалектико-материалистического анализа классового деления общества, детерминирующего соответствующие особенности и черты государственных форм и механизмов.

Итальянский социолог нарисовал отталкивающий в своем цинизме образ истории, состоящий из картин насилия, афер, преступлений, дворцовых комбинаций и грызни претендентов на власть. Гуманизм в этих условиях не более чем предрассудок или идеология самоуничижения; будущее находится в руках политиков, лишенных совести, не задумывающихся об общественных последствиях своих действий, лишь бы они вели к желаемой цели. Общественное равновесие может обеспечить только такая элита, которая умеет извлекать выгоду из власти, не брезгует никакими средствами, в любом случае заботясь только о своих собственных интересах. «Цель оправдывает средства», — повторял Парето афоризм Макиавелли, которого он ценил значительно выше любых современных авторов.

Общественно-историческая концепция Парето глубоко пессимистична. История в его представлении обречена на вечно повторяющиеся циклы, в смене которых нет никакого заметного прогресса: восходящая часть кривой является «причиной» или условием ее нисходящей части — не более.

Как справедливо заметил один из исследователей Парето, его пессимизм не может быть объяснен меланхолическим темпераментом [7, р. 161]. Он объясняется крушением политических идеалов определенной части буржуазии, ее ненавистью к прогрессу и демократии. Парето сделал своей программной установкой исторический пессимизм, перерастающий в политическую идеологию консерватизма, идеализирующего насилие.

7. Парето в исторической перспективе

«Трактат...» Парето увидел свет во время первой мировой империалистической войны и не нашел в Италии соответствующего «социологического» читателя. Во Франции господствующие позиции занимала школа Дюркгейма, отстаивавшая совершенно иные теоретические позиции. Позже тот факт, что фашисты провозгласили Парето своим духовным отцом, отталкивал от него либерально настроенные круги.

Признание пришло к итальянскому социологу в Америке. В начале 30-х годов Лоуренс Хендерсон, известный биохимик, организовал в Гарвардском университете семинар по изучению

концепций Парето, в котором приняли участие такие в будущем известные социологи, как Толкотт Парсонс, Роберт Мертон, Джордж Хоманс, Уильям Уайт, Клайд Клакхон и др. В 1935 г. «Трактат...» был издан на английском языке, причем, как отмечает Л. Козер, груды Парето читали как «буржуазный ответ Марксу или как его консервативный функционалистский эквивалент» [8, р. 423].

Социологи более «левых» политических взглядов резко критиковали Парето за политический макиавеллизм, фашизм, несовременный способ мышления. Э. Богардус и Ф. Хауз писали, что основные идеи Парето гораздо раньше и лучше были выражены Дарвином, Джеймсом и Самнером [см.: 8, р. 423—424]. Однако посвященные Парето монографии, написанные Хендерсоном, Хомансом и Куртисом и, прежде всего, Парсонсом, сделали свое дело. Глава школы структурного функционализма считал Парето одним из наиболее выдающихся мастеров социальных наук, заявив, что в «Трактате...» «нет ничего существенного, будь то на методологическом или теоретическом уровне, что ... должно было бы быть отброшено» [12, р. 300].

Представители структурного функционализма восприняли и переработали паретовскую теорию социального действия, а также концепцию общества как системы, находящейся в состоянии равновесия. Введенное им понятие равновесия (*equilibrium*) заняло видное место в структурно-функциональном анализе в качестве одного из его основных понятий и отправных пунктов исследования. Паретовский системный подход к обществу способствовал развитию той социологической традиции, согласно которой главными проблемами считались проблемы стабильности социальной системы. Структурные функционалисты считали заслугой Парето и отрицание простого однолинейного причинно-следственного отношения в пользу совокупности переменных, находящихся в состоянии функционального взаимодействия. Идея взаимодействия была направлена Парето против концепции социального детерминизма и хорошо вписывалась в контекст теоретических поисков буржуазной социологической мысли. Столь же высоко оценивают буржуазные экономисты вклад Парето в экономическую теорию, считая его одним из основателей современной политэкономии [6].

Сам Парето считал наибольшим своим вкладом в социальную мысль теорию «остатков» и дериватов. Иррационалистическая концепция личности, интегрированная в концепцию «нелогического» действия, в общих чертах ставила проблемы психологии подсознания. Это находит отклик и в современной буржуазной социальной психологии, в трактовке таких явлений, как извра-

щенное сознание, механизм рационализации, функционирование предрассудков, авторитарная личность и др.

Весьма популярна среди современных западных политологов паретовская концепция идеологии. Понимание идеологий как произвольных теоретических построений, призванных маскировать и рационализировать предрассудки и эмоции, подчеркивает важную социальную роль систем верований. Положение, что человек руководствуется эмоционально окрашенными верованиями, не вдаваясь в рассуждения об их истинности или ложности, широко используется в теории и методах буржуазной пропаганды.

Пожалуй, наибольшее внимание в паретовской социологической системе привлекала теория элит, послужившая отправным пунктом для многочисленных исследований механизмов власти с самых различных теоретических позиций [2]. Эта теория, взятая в контексте всех его теоретических воззрений, дает основания считать ее автора провозвестником политических режимов фашистского типа. Желая того или нет, Парето отразил в своих трудах кризисные тенденции общественной жизни Западной Европы, развитие которых привело к фашизму. Концентрация внимания на проблемах политической борьбы, идея биологического отбора правящей элиты, обоснование применения грубой силы, попирающей законность, критика рационалистического подхода к политике, подчеркивание значения иррациональных слепых эмоций — все это перекликается с идеями, положенными в основу писаний официальных фашистских теоретиков.

«Трактат...» был задуман как «гигантское возражение» [11, р. 77] Марксу. Отрицая заслуги Маркса в политэкономии, Парето придавал большое значение Марксу как социологу, подчеркнувшему роль классовой борьбы в истории. Однако Парето был решительным противником научного социализма и резко критиковал исторический материализм, который ошибочно считал «экономическим материализмом». Последний, по мнению Парето, содержал ту ошибку, «что представлял взаимодействие как соотношение причины и следствия» [10, vol. 1, р. 500].

Если обобщить способы «опровержения» марксизма, применяемые Парето, то можно сказать, что он стремился представить марксистскую теорию одним из частных случаев своей «более широкой» концепции. Учение о классовой эксплуатации должно было быть растворено в более «широкой» концепции чередования элит, классовые различия оказывались частным случаем «более широких» — психологических — различий и т. п. Марксистской партийности противопоставлялось требование придерживаться логико-экспериментальной установки на сво-

бодную от ценностных суждений позицию и нейтральную объективность.

Теоретические взгляды Парето проникнуты духом исторической бесперспективности. Он ясно видел, что «буржуазия идет к своему закату». «У меня нет,— писал он,— никакого лекарства, чтобы вылечить болезнь, в которую впала буржуазия, или, если угодно, все общество. Напротив, я ясно заявляю, что такое лекарство, если оно и существует (во что я, правда, не верю), мне совершенно неизвестно. Я нахожусь в положении врача, который сознает, что пациент смертельно болен, и не знает, как его можно спасти» [Цит. по: 9, S. 63].

Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.— Т. 13.
2. Ашин Г. К. Концепции элитизма и плюрализма.— *Вопр. филос.*, 1976, № 7.
3. Владимиров А. В. Итальянская школа политической социологии.— *Социол. исслед.*, 1976, № 4.
4. Селигмен Б. Основные течения современной экономической мысли. М., 1968.
5. Эфиров С. А. Итальянская буржуазная философия XX века. М., 1968.
6. Allais M. Vilfredo Pareto. Contribution to Economics.— In: *International Encyclopedia of the Social Sciences*. N. Y., 1968, vol. 11.
7. Borkenau F. V. Pareto. New York; London, 1936.
8. Coser L. A. Masters of Sociological Thought. N. Y., 1971.
9. Eisermann G. Bedeutende Soziologien. Stuttgart, 1968.
10. Pareto V. Trattate di Sociologia Generale. Milano, 1964.—Vol. 1—2.
11. Pareto V. Sociological Writings/Selected and Introduced by S. E. Finer. N. Y., 1966.
12. Parsons T. The Structure of Social Action. N. Y., 1961.

Заключение

Западная социология проделала во второй половине XIX и начале XX в. сложную эволюцию. Из довольно расплывчатой программы, какой была, например, концепция Конта, социология стала в начале XX в. одним из ведущих разделов обществоведения, претендующим на прочное положение в университетах, а в некоторых странах уже занявшим это положение. Примитивные редукционистские теории уступили место значительно более сложным и дифференцированным концепциям. У социологии появился собственный понятийный аппарат. Началась систематическая разработка вопросов методологии и техники исследований. Расширился круг изучаемых проблем. Параллельное развитие общей теории и эмпирических социальных исследований начинает сменяться установкой на их интеграцию, что вызывает существенные сдвиги в ориентациях как теоретиков, так и эмпириков. Все это подготовило дальнейший рост профессионализации и институционализации социологии, особенно начиная с 20-х годов. Что же касается теории, то немарксистская социология и сегодня черпает вдохновение у авторов своего «классического» периода — таких, как Вебер, Дюркгейм, Зиммель или Парето.

Взаимоотношения этих авторов друг с другом были, как мы видели, весьма сложными. Наибольшей популярностью при жизни пользовался, по-видимому, официально не признанный, маргинальный Зиммель [7, 11, 15]. Его работы были широко известны не только в Германии, но и во Франции, Англии, Италии, России и США, где его активно пропагандировал Смолл; при опросе 258 американских социологов в 1927 г. Зиммель занял второе место по популярности среди европейских авторов, уступая только Спенсеру [12, р. 841]. Дюркгейм, отвергая концеп-

цию Зиммеля в целом, вместе с тем признавал тонкость его теоретической мысли и свойственное ему «чувство специфичности социальных фактов» [13, р. 404, примеч.]. Весьма сильным было влияние Зиммеля на его друга Вебера, который видел в трудах Зиммеля «изобилие важных новых теоретических идей и исключительно тонких наблюдений» [22, р. 158]. По мнению Козера [7, р. 249], веберовские идеальные типы имеют много общего с «социальными формами» Зиммеля, а подчеркивание Вебером решающей роли денег в возникновении рациональных экономических систем тесно связано с идеями зиммелевской «Философии денег». Разумеется, это не исключало глубоких теоретических различий между этими мыслителями. В 1908 г. Вебер даже начал статью «Георг Зиммель как социолог и теоретик денежного хозяйства», однако не закончил и не опубликовал ее, чтобы не уменьшить своей критикой шансов Зиммеля на получение профессуры в Гейдельберге (рукопись Вебера, найденная в его мюнхенском архиве, опубликована только в начале 70-х годов). В этой статье Вебер отмечал неприемлемость основных принципов методологии Зиммеля, критикуя его за двусмысленность и формальность понятия «взаимодействие», за смешение субъективно-интенциональных и объективно-значимых социальных смыслов и за его увлечение метафизическими проблемами [11, 22].

Серьезные споры шли в эти годы и между другими теоретиками социологии. Например, Тённис, известность которого за пределами Германии сильно уступала зиммелевской (его основной труд был переведен на английский язык только в 1940 г., на французский — в 1944 г.), был вовлечен в острую полемику с Дюркгеймом. В пространной и в целом положительной рецензии на книгу Тённиса (1889) Дюркгейм интерпретировал *Gemeinschaft* как органическую, а *Gesellschaft* как механическую общность, упрекнув Тённиса в том, что второй тип социальной организации он считает искусственным и не видит перехода от одного типа к другому. Тённис, естественно, не согласился с такой интерпретацией своих взглядов и в свою очередь, рецензируя книгу Дюркгейма «О разделении общественного труда» (1896), написал, что «вся социология Дюркгейма является модификацией спенсеровской социологии» [4], что также несправедливо.

Для Парето ни Зиммель, ни Тённис, ни Дюркгейм, ни Вебер вообще не существовали. Такая же ситуация взаимного игнорирования существовала между Дюркгеймом и Вебером: Дюркгейм упоминает Вебера лишь однажды, в хроникальной заметке о Первом немецком социологическом конгрессе [13, р. 387,

584], Вебер же вовсе не называет Дюркгейма. Впрочем, по мнению Бендикса и Рота [2], до 1914 г. Вебер еще не был особенно заметной фигурой в Германии, а в других странах — и подавно. Первый английский перевод «Протестантской этики» вышел лишь в 1930 г. Признанный мэтр французской социологии Дюркгейм был, конечно, лучше известен в Европе. Хотя все его основные книги, включая фрагменты вышедшей в 1912 г. работы «Элементарные формы религиозной жизни» при жизни автора были переведены только в России (несмотря на цензурные препоны, русские издательства исключительно оперативно переводили социологическую литературу, так что русской читатель начала XX в. был в курсе всех новейших идейных течений Западной Европы и США), его идеи имели довольно широкий резонанс уже в начале XX в. Однако в США популярность Дюркгейма вплоть до 30-х годов заметно уступала известности его старого оппонента Тарда, главные книги которого были переведены на английский язык уже в конце XIX — начале XX в. Среди американских социологов наибольшей известностью в первой четверти XX в. пользовались Кули, Гиддингс, Росс, Самнер и Уорд [12, р. 840; 19].

Обсуждая взаимоотношения социологов конца XIX — начала XX в. и их частое невнимание друг к другу, которое сегодня кажется удивительным, следует иметь в виду, что каждый из них имел свою собственную референтную группу. Эти группы зачастую не имели прямого отношения к социологии и к тому же их деятельность не пересекалась. В круге интеллектуальных авторитетов Дюркгейма были историк Фюстель де Куланж, философы Эмиль Бутру и Шарль Ренувье. Зиммель был лично связан с ведущими деятелями культуры своего времени: среди его друзей и корреспондентов мы находим Стефана Георге, Огюста Родена, Райнера Рильке, Эдмунда Гуссерля, Мартина Бубера, Альберта Швейцера, Эрнста Трельча; труды Зиммеля невозможно понять вне контекста немецкой философии того периода. Теннис перечисляет среди своих идейных вдохновителей юристов Рудольфа Йеринга, Отто Гирке и Генри Самнера Мэна, экономистов Карла Родбертуса и Адольфа Вагнера, этнологов И. Я. Бахофена и Генри Льюиса Моргана, но особенно — Карла Маркса [20]. Интересно, что свой главный труд он предназначал для философов [21, S. XXVI]. Идею Вебера связно с рядом выдающихся немецких историков (Генрихом фон-Трейчке, Генрихом фон Зибелем, Теодором Моммзеном), экономистов (Вильгельмом Рошером, Карлом Книсом, Густавом Шмоллером, Адольфом Вагнером, Луйо Brentano, Вернером Зомбартом) и философов (Вильгельмом

Дильтеем, Вильгельмом Виндельбандом, Генрихом Риккертот). Его важнейшие труды воспринимались поначалу как экономические или исторические. Еще более специфичен интеллектуальный контекст, в котором работал Парето.

Разные идейные истоки и интеллектуальные ориентации, естественно, рождали и разные стили социологического мышления.

Но какие бы сложные коллизии ни возникали между представителями разных направлений немарксистской социологии конца XIX — начала XX в., их главным противником и объектом критических атак был марксизм. Как замечает английский историк социологии Джон Мэдж, «европейские ученые в прошлом столетии были вовлечены в постоянный спор с марксизмом, и даже когда противник не назывался, можно обнаружить фрагменты диалога, нацеленного на марксизм» [14, р. 559—560].

Во введении к этой книге мы уже говорили, что буржуазные историки социологии долгое время замалчивали значение марксизма для социологии, будь то развитие самой теории исторического материализма или ее влияние на немарксистские социологические теории. В настоящее время мало кто решается оспаривать мнение известного американского историка Стюарта Хьюза, что Маркс был «повивальной бабкой социальной мысли XX столетия» [10, р. 76]. Проблема взаимоотношений марксизма и «академической социологии» начала XX в. занимает все большее место в трудах по истории социологии, каковы бы ни были идеологические установки их авторов (см., например: [2, 5—9, 16]). И это вполне естественно.

Материалистическое понимание истории возникло первоначально как философская идея, как гипотеза, которая, по выражению В. И. Ленина, «впервые создала возможность *научной* социологии» [1, т. 1, с. 140]. Но оно недолго оставалось на этой стадии развития. Применив выработанные ими общие принципы к исследованию всемирной истории, и особенно капиталистического общества, К. Маркс и Ф. Энгельс нашли им полное подтверждение. «Теперь,— писал В. И. Ленин,— со времени появления „Капитала“—материалистическое понимание истории уже не гипотеза, а научно доказанное положение...» [Там же, с. 139—140].

Отдельные стороны социологической теории Маркса и Энгельса получили дальнейшее развитие и конкретизацию в трудах Г. В. Плеханова, А. Бебеля, раннего К. Каутского, А. Лабриолы, П. Лафарга, Ф. Меринга, Р. Люксембург. В новых условиях эпохи империализма марксистская социология в ее обще-

георетических и конкретных аспектах была всесторонне развита В. И. Лениным, который детально разработал вопрос о роли субъективного фактора в истории, дал определение понятия класса, создал теорию империализма как высшей и последней стадии развития капитализма, обогатил марксистскую теорию государства. Учение Ленина о двух тенденциях в национальном вопросе дало ключ к решающим процессам развития наций в современную эпоху. Такие работы Ленина, как «Развитие капитализма в России», «Социология и статистика» и др., служат образцами научно-статистического исследования социальных процессов. Ленинская теория социалистической революции и построения социализма творчески развивает все важнейшие проблемы социалистического общества. Блестящим подтверждением правоты марксистско-ленинской теории и ее объяснительной и прогностической силы явилась победа Великой Октябрьской социалистической революции в России.

Как же реагировали на развитие марксистской социологии буржуазные ученые?

До 80—90-х годов XIX в. основным методом буржуазной «критики» марксизма было его замалчивание. Правда, отдельные ученые, чаще всего те, кто был как-то связан с социал-демократией или интересовался положением рабочего класса, читали К. Маркса и раньше. Тённис, который в молодости увлекался социализмом, уже в 1878 г. внимательно прочитал первый том «Капитала», оказавший на него большое влияние [20, S. 104—105]. Ле Пле знал и цитировал К. Маркса, хотя делал из тех же посылок противоположные выводы; как заметил один его австрийский корреспондент, К. Маркс предлагает строить новое общество, а Ле Пле — усовершенствовать старое [3, p. 116—117]. Но среди университетской профессуры знание Маркса было в те годы редкостью.

В конце XIX в. положение изменилось. «Диалектика истории такова, — писал в свое время В. И. Ленин, — что теоретическая победа марксизма заставляет его врагов переодеваться марксистами» [1, т. 23, с. 3]. Рост социал-демократического движения делал марксистские идеи все более актуальными и популярными. Растет интерес к ним и среди социологов. На первом конгрессе Международного института социологии в октябре 1894 г., благодаря выступлениям М. М. Ковалевского, Э. Ферри, Ф. Тённиса, П. Лилиенфельда и др., теория К. Маркса была уже в центре всеобщего внимания. Никто не сомневался, что исторический материализм является социологической теорией, а Ферри даже целиком одобрил его, заявив, что «социология будет социалистической или ее не будет вовсе» [16, p 176]. Многие

социологи начала XX в. высоко оценивали научные заслуги К. Маркса. Смолл, например, писал, что «Маркс был одним из немногих действительно великих мыслителей в истории общественной науки» и что положение Маркса в обществоведении «аналогично положению Галилея в физике» [17, р. 209—210]. Уважительные отзывы о К. Марксе встречаются и у таких его антагонистов, как Вебер, Дюркгейм и Парето.

Дело не в формальных признаниях заслуг. В самом содержании концепций Тённиса, Дюркгейма, Вебера и других крупнейших западных социологов конца XIX — начала XX в. имеются многочисленные и весьма важные *элементы*, которые если и не заимствованы непосредственно из исторического материализма, то во всяком случае *близки к нему*, особенно если иметь в виду не решение, а *постановку* проблем. Без учета этого обстоятельства нельзя понять ни дюркгеймовской социологии познания, ни веберовской теории капитализма, ни тённисовской дихотомии «общины» и «общества», ни теории идеологии Парето, как бы каждая из этих концепций, взятая в целом, ни отличалась от марксовой. Однако в целом отношение буржуазных социологов к учению К. Маркса было предвзятым и необъективным.

Отвергая социально-политические выводы марксистской теории, буржуазные авторы не могли не отрицать *научного* характера марксовой теории социализма. С одной стороны, они (например, Вебер) пытались доказать, что между марксовой теорией капитализма и его «социалистической программой» нет органической связи. С другой стороны, распространялось мнение, что социология (разумеется, буржуазная) диалектически «снимает» социализм как таковой. Смолл и Винсент в своем учебнике социологии писали, что «социологию необходимо отличать от социализма... В настоящее время социализм относится к социологии так же, как астрология к начальному этапу астрономии или алхимия к истокам химии» [18, р. 76]. Социология К. Маркса, как и его социалистическая теория, относится тем самым к предьстории науки.

С идеологическими расхождениями тесно связаны расхождения теоретические. Социологическая теория К. Маркса сочетает в себе понимание общества как системы (понятие формации, способ производства как основа социальной структуры, принцип детерминизма) с диалектическим историзмом (развитие как борьба противоположностей, классовая борьба как способ разрешения антагонистических противоречий и т. д.). Если «изъять» из марксизма диалектику, которая была совершенно чужда позитивистскому мышлению, то исторический материализм

легко превращается в один из вариантов эклектической «теории факторов» или в вульгарный «экономический материализм». Именно это и проделали социологи-позитивисты, которые и знакомилась-то с марксизмом (большей частью не по оригинальным произведениям, а по различным вульгаризациям, от которых К. Маркс, как известно, отмежевывался).

Следует учесть также, что многие важнейшие произведения, раскрывающие *диалектику* марксовской социальной философии («Немецкая идеология», «Философско-экономические рукописи» и др.), были опубликованы лишь несколько десятилетий спустя, а письма Ф. Энгельса об историческом материализме, в которых он критиковал упрощенное понимание своих и марксовских идей, были практически неизвестны за пределами партийных социал-демократических кругов.

В конце XIX в. марксистская социологическая теория стала известна «академической» науке, и без того идеологически враждебной к ней, преимущественно в опошленном, вульгаризованном виде. Ее изображали как примитивную редуccionистскую теорию, основанную на монокаузальном понимании детерминизма, отрицающую значение сознательной деятельности людей и т. п. Такой окарикатуренный «марксизм», конечно, не выдерживал сколько-нибудь серьезной философской критики. А каждое новое «опровержение» закрепляло отрицательный стереотип. Поэтому социологи, воспитанные в 20—40-х годах XX в., за редкими исключениями, знали марксизм еще хуже, чем предшествовавшее поколение.

Реальный, исторический марксизм не имел ничего общего с этим вульгарным стереотипом. Следует подчеркнуть, что развитие самой марксистской социологии происходило в процессе острой полемики и идейной борьбы с буржуазными философско-социологическими концепциями. В трудах К. Маркса и Ф. Энгельса мы находим развернутую характеристику социологических теорий английского утилитаризма, романтиков-традиционалистов, глубокую критику взглядов Конта, Спенсера и натуралистической школы в социологии. С обострением идеологической борьбы на рубеже XX в. критический анализ буржуазных социологических теорий занимает все большее место в марксистской литературе. Достаточно вспомнить работы Меринга, направленные против неокантианской фальсификации марксизма, против Зомбарта и катедер-социализма, полемику Лабриолы с Кроче, критический анализ сочинений Риккерта, Кроче, Тарда и других Плехановым.

Огромный вклад в эту полемику внес В. И. Ленин. Ленинская критика «субъективной социологии» русских народников

показала несостоятельность сведения социального к психологическому вообще. В «Материализме и эмпириокритицизме» до конца раскрыта бесплодность биолого-энергетических интерпретаций общественной жизни, выявлены социальные и гносеологические корни неокантианской и неопозитивистской теории общества. Ленинский анализ диалектики общественного бытия и общественного сознания и обоснование принципа партийности общественных наук быют по Дюркгейму, Веберу и Парето в той же мере, что и по А. Богданову.

Литература

1. Ленин В. И. Полн. собр. соч., — Т. 1, 23.
2. Bendix R., Roth G. *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*. Berkeley etc., 1971.
3. Brooks M. Z. *Le Play. Engineer and Social Scientist*. London, 1971.
4. Cahnman W. J. Tönnies und Durkheim: Eine dokumentarische Gegenüberstellung.— Arch. Rechts- und Sozialphilos., 1970, Bd. 56, H. 2, S. 189—208.
5. Cavalli L. *Il mutamento sociale*. Bologna, 1970.
6. Collini S. *Sociology and Idealism in Britain. 1880—1920*.— Europ. J. Sociol., 1978, vol. 19, N 1, p. 3—50.
7. Coser L. A. *Masters of Sociological Thought*. 2nd ed. N. Y., 1977.
8. Giddens A. *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge, 1971.
9. Gouldner A. *The Coming Crisis of Western Sociology*. N. Y., 1970.
10. Hughes H. S. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought. 1890—1930*. N. Y., 1958.
11. Levine D. N. Introduction.— In: Georg Simmel on Individuality and Social Forms/Ed. and with an Introduction by D. N. Levine. Chicago, 1971.
12. Levine D. N., Carter E. B., Gorman E. M. Simmel's Influence on American Sociology.— Amer. J. Sociol., 1976, vol. 81, N 4, p. 813—845.
13. Lukes S. *Emil Durkheim: His Life and Work*. London, 1973.
14. Madge J. *The Origins of Scientific Sociology*. N. Y., 1964.
15. Maus H. Simmel in German Sociology.— In: Georg Simmel. 1858—1918: A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography/Ed. K. H. Wolff. Columbus, 1959, p. 180—200.
16. Rubel M. *Premiers contacts des sociologues du XIX^e siècle avec la pensée de Marx*.— Cah. Intern. Sociol., 1961, vol. 31.
17. Small A. W. *Socialism in the Light of Social Science*.— Amer. J. Sociol., 1912, vol. 17, N 6.
18. Small A. W., Vincent G. E. *An Introduction to the Study of Society*. N. Y., 1894.
19. Sutherland D. E. *Who Now Reads European Sociology? Reflections on the Relationships Between European and American Sociology*.— J. Hist. Sociol., 1978, vol. 1, N 1, p. 35—66.
20. Tönnies F. *Mein Verhältnis zur Soziologie*.— In: *Soziologie von heute*/Hrsg. von R. Thurnwald. Leipzig, 1932.
21. Tönnies F. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt, 1963.
22. Weber M. *Georg Simmel as Sociologist*/Ed. D. N. Levine.— Soc. Res., 1972, vol. 39, N 1, p. 154—163.

Указатель имен

Абель Т. 185, 186

Абрамс Ф. 125

Адорно Т. 198

Аллен Г. 93

Аммон О. 69

Барсело А. 56

Барт П. 248

Бастиан А. 180

Баули А. 125

Бахофен И. Я. 165, 334

Бебель А. 18

Беджгот У. 78, 79

Беккер Г. П. 200, 201

Белл Д. 251

Бенеке Ф. Э. 93

Бентам И. 15, 41

Бергсон А. 151

Берджесс Э. У. 200

Берк Э. 14

Бернард Л. 99

Бехтерев В. М. 56, 103

Блок М. 66

Боас Ф. 107, 147

Богардус Э. С. 329

Богданов А. А. 339

Бодлер Ш. 303

Бокль Г. Т. 37, 59

Болдуин Д. М. 103, 107, 109, 110

Бональд Л. де 14, 135, 212

Босков А. 201

Брайс Д. 159

Брентано Л. 334

Бубер М. 334

Бугле С. 205, 214, 215

Буркгардт Я. 144, 145

Бут Ч. 121—125, 126, 141

Бутру Э. 334

Бюффон Ж. Л. 12

Вагнер А. 137, 334

Войо К. 64

Вайперт Г. 261

Ваккаро М. 77

Вальрас Л. М. 310, 314

Вашеро Э. 37

Вебб Б. 126

Вебб С. 126

Вебер А. 138

Вебер М. 6, 136, 138, 139—140, 141,
154, 155, 158, 161, 162, 165, 168, 179,
197, 200, 201, 202, 248, 253—308, 332,
333, 334, 337, 339

Вигуру А. 104

Видадь де ла Блаш П. 66

Визе Л. 175, 178, 179, 200

Вико Д. 11

Виллерме Л. 127

Виндельбанд В. 155, 156, 335

Винкельман И. 274, 291, 292

Винсент Д. 160, 337

Виньярский Л. 56, 57

Вирхов Р. 136

Вобан С. 126

Войславский Г. 198

Вольней Ф. 12

Вольтман Л. 70

Вормс Р. 74, 161, 205

Вундт В. 92, 100—101, 108, 161, 205

Гайденок П. П. 154

Галилей Г. 280, 337

- Галлей Э. 11, 12
 Гальтон Ф. 121
 Гарофало Р. 104
 Гегель Г. В. Ф. 11, 37, 70, 153, 175
 Геккель Э. 71
 Гексли Т. 25, 40, 76
 Гелен А. 198
 Гельвеций К. А. 9, 15
 Георге С. 181, 334
 Гербарт И. Ф. 100
 Гердер И. 153
 Герри А. 128, 136
 Герц Л. 207
 Гиддингс Ф. Г. 76, 94, 95—96, 97, 160, 161, 334
 Гирке О. фон 334
 Глейзер Н. 251
 Гоббс Т. 9, 41, 165, 168, 169, 304
 Гобино А. де 68, 69
 Гольбах П. А. 9, 15
 Гоулднер А. 307
 Гофштадтер Р. 51
 Гране М. 205
 Граунт Д. 11
 Гребнер Ф. 146
 Гумплович Л. 79—83, 159, 161
 Гуссерль Э. 151, 157, 297, 334
 Дави Ж. 205
 Даламбер Ж. Л. 126
 Данилевский Н. Я. 145
 Данте А. 195
 Дарвин Ч. Р. 16, 17, 41, 53, 76, 180, 329
 Дарендорф Р. 178
 Демолен Э. 65, 134
 Дензин Н. К. 201
 Деплуаж С. 205
 Де Роберти Е. В. 205, 212
 Джеймс У. 99, 109, 329
 Дильтей В. 151, 152, 153, 154, 155, 157, 183, 256, 257, 262, 263, 335
 Дион М. 251
 Драйзер Т. 49
 Дройзен И. Г. 180
 Дюркгейм Э. 6, 28, 38, 51, 76, 104, 108, 118, 137, 141, 147, 159, 161, 162, 179, 200, 201, 202, 204—252, 265, 273, 297, 306, 328, 332, 333, 334, 337, 339
 Жорес Ж. 231
 Жукелье П. 104
 Зигварт К. 93
 Зиммель Г. 107, 154, 161, 165, 172, 180—203, 332, 333, 334
 Знаниецкий Ф. 154
 Зомбарт В. 165, 175, 197, 255, 334, 338
 Ибн Халдун А. А. 64
 Иеринг Р. фон 334
 Кант И. 41, 180, 181, 194, 196, 205, 237, 303
 Кассирер Э. 244, 297
 Каутский К. 18, 208, 335
 Кей-Шаттлуорт Д. 119
 Кетле А. 23, 64, 120, 128—132, 134, 136, 137, 138
 Кёниг Р. 177, 178
 Кинг Г. 11
 Клакхон К. 329
 Книс К. Г. А. 254, 255, 293, 334
 Ковалевский М. М. 205, 336
 Козер Л. 38, 202, 329
 Кольбер Ж.-Б. 126
 Кон И. С. 272
 Кондорсе М. Ж. А. Н. де 20, 26, 126, 205
 Конт О. 20—39, 42, 43, 71, 92, 104, 141, 150, 153, 159, 175, 205, 212, 217, 218, 221, 222, 311, 332, 338
 Конфуций 300
 Крессон А. 25
 Кребер А. Л. 65
 Кроче Б. 262, 338
 Кузен В. 59
 Кули Ч. Х. 51, 110—113, 114, 154, 334
 Кун А. 242
 Курно А. О. 104
 Куртис Ч. П. 329
 Кэри Г. Ч. 55—56, 57
 Лабриола А. 5, 18, 208, 335, 338
 Лавуазье А. Л. 12
 Лагранж Л. 20
 Лазарсфельд П. 132
 Лаплас П. С. 12, 126
 Лассаль Ф. 208
 Лафарг П. 335
 Лафито Ж. 12
 Лацарус М. 100, 180
 Лебон Г. 102—103, 106, 113, 275, 276, 306, 323
 Левенштейн А. 140—141
 Леви-Брюль Л. 207, 297
 Левит К. 282, 291
 Легран Ж. 205
 Ле Дантек Ф. 25
 Лексис В. 137

Ленин В. И. 5, 8, 17, 18, 50, 57, 87,
102, 114, 143, 147, 148, 189, 253, 335,
336, 338

Ле Пле Ф. 65, 122, 132—135, 136, 137,
159, 204, 336

Лилиенфельд П. 72, 79, 161

Липпс Т. 93

Липпс Ю. 93

Липсет С. М. 251

Лойбушер Р. 136

Локк Д. 9, 41, 92, 166, 169

Ломброзо Ч. 37, 64, 104, 309

Лондон Д. 49

Лотка А. Д. 56

Люксембург Р. 335

Ляпуж Ж. В. де 69

Мак-Дуголл У. 98, 99, 113

Макиавелли Н. 304

Мальтус Т. Р. 12, 41

Марбе К. 97

Маркс К. 5, 16, 17, 18, 130, 143, 164,
175, 176, 181, 198, 207, 208, 228, 247,
248, 249, 280, 281, 304, 305, 306, 307,
322, 329, 330, 334, 335, 336, 337, 338

Менгер А. 161

Меринг Ф. 335, 338

Мертон Р. 235, 329

Местр Ж. де 14, 57, 212

Мечников Л. И. 66

Мид Д. Г. 112, 113

Милль Д. 15

Милль Д. С. 24, 41, 92, 104, 150, 153,
157, 217, 218, 311

Михайловский Н. К. 50, 103, 108

Михельс Р. 309

Мицмен А. 294

Мойнихен Д. 251

Моммзен В. 272, 292, 295

Моммзен Т. 180, 334

Монж Г. 20

Монтескье Ш. Л. 20, 205

Морган Г. Л. 165, 334

Моска Г. 309, 311, 323

Мосс М. 205, 207

Мужоль П. 64

Мэдж Д. 335

Мэн Г. С. 165, 334

Мюллер М. 59, 242

Нисбет Р. 251

Ницше Ф. 97, 102, 144, 145, 303, 304

Новиков Я. А. 74, 205

Нойман С. 136

Обершаль А. 136, 159, 160

Оствальд В. 56

Оуэн Р. 16

Панталеони М. 310

Паран-Дюшатле А. 127—128

Парето В. 161, 162, 248, 306, 309—331,
332, 335, 337, 339

Парк Р. 160, 179, 200

Парсонс Т. 38, 51, 306, 329

Пауль Г. 93

Перрин Р. Г. 48

Петти У. 11

Плесснер Х. 178, 198

Плеханов Г. В. 5, 18, 107, 158, 335, 338

Прудон П. Ж. 208

Пуанкаре А. 161

Ранке Л. 260

Ратцель Ф. 61—62

Ратценхофер Л. 82—83

Раунтри Б. С. 125

Редфильд Р. 179

Реклю Ж. Ж. Э. 66

Ренан Ж. Э. 37, 59

Ренувье Ш. 334

Ретциус А. А. 69

Рибо Т. А. 97

Рикардо Д. 254

Риккерт Г. 156, 157, 158, 257, 258, 259,
260, 262, 335, 337

Рильке Р.-М. 334

Риттер К. 60—61

Родбертус К. И. 334

Роден О. 334

Росс Э. О. 107, 114, 334

Ротхаккер Э. 198

Рошер В. Г. 254, 255, 334

Руссо Ж.-Ж. 10, 205

Савиньи Ф. К. 165

Самнер У. Г. 51, 84—87, 160, 329, 334

Семпл Э. 63

Сен-Симон К. А. де 16, 21, 22, 38, 205,
207, 208, 212

Сеченов И. М. 25

Сигеле С. 102

Симиан Ф. 205, 207

Синклер Д. 119

Смит А. 9, 112, 254

Смит Р. 241

Смолл А. 83—84, 160, 161, 200, 332,
337

Сорель Ж. 311

Сорокин П. 99, 134, 154, 297

Спенсер Г. 25, 40—52, 71, 77, 79, 94,

95, 104, 141, 153, 160, 221, 222, 311,
332, 338

Спикмен Н. Д. 200

Спиноза Б. 165, 167, 168, 169

Струве П. Б. 50, 148

Тард Г. де 76, 79, 103, 104—108, 110,
113, 147, 161, 205, 323, 334, 338

Тенбрук Ф. Г. 201

Теннис Ф. 136, 138, 141, 160, 161, 162,
164—179, 183, 221, 222, 285, 333,
334, 336, 337

Тиндалл Д. 41

Томас У. 86

Трейчке Г. фон 180, 334

Трельч Э. 198, 334

Троттер У. 98

Турвиль А. де 65, 134

Тьерри Ж. О. Н. 10

Тэйлор Э. Б. 53, 146, 242, 297

Тэн И. 25, 37, 59, 93, 102, 150

Тюрго А. Р. Ж. 126, 153

Уайт У. Ф. 329

Уоллас Г. 98

Уоллес А. 76

Уорд Л. Ф. 76, 94—95, 97, 159, 160,
334

Февр Л. 66

Федосеев П. Н. 88

Фергюсон А. 9

Ферри Э. 104, 309, 336

Фехнер Г. Т. 93

Фрейд Э. 98, 99, 268, 320

Фрейер Х. 262

Фрейзер Д. 241, 297

Фрис Я. Ф. 93

Фробениус Л. 146

Фулье А. 37, 75, 161

Фурье Ф. М. Ш. 16

Фюстель де Куланж Н. Д. 334

Хальбвакс М. 205, 236

Хантингтон С. 251

Хантингтон Э. 63—64

Хауз Ф. Н. 329

Хаусхофер К. 62

Хендерсон Л. 328, 329

Хобхауз Л. Т. 159

Хоманс Д. К. 329

Хоркхаймер М. 198

Хьюз С. 150, 335

Целлер Э. 180

Челлен Р. Ю. 62

Чемберлен Х. 68, 69

Чижевский А. Л. 64

Шальмайер В. 77

Швейцер А. 334

Шелер М. 198, 297

Шеллинг Ф. В. И. 70

Шеффле А. Э. 72—74, 79, 161

Шмоллер Г. 136, 138, 161, 254, 334

Шнабель П. Э. 202

Шнаппер-Арндт Г. 138

Шопенгауэр А. 145, 180

Шпенглер О. 198

Шпрангер Э. 154

Штаммлер Р. 198

Штейнталь Х. 93, 100, 180

Штерн В. 154

Штирнер М. 97

Эллвуд Ч. А. 114

Энгель Э. 137

Энгельс Ф. 5, 16, 18, 75, 76, 87, 121,
208, 247, 305, 322, 335, 338

Эспинас А. 75, 161

Юбер А. 207

Юм Д. 9, 41, 92

Ясперс К. 290

Оглавление

Введение	3
<i>Глава первая</i>	
От социальной философии к социологии	8
<i>Глава вторая</i>	
Огюст Конт и возникновение позитивистской социологии	20
<i>Глава третья</i>	
Социологическая концепция Герберта Спенсера	40
<i>Глава четвертая</i>	
Натурализм в социологии XIX — начала XX века	53
<i>Глава пятая</i>	
Психологическая социология конца XIX—начала XX века	92
<i>Глава шестая</i>	
Эмпирические исследования в XIX веке	116
<i>Глава седьмая</i>	
Кризис эволюционизма и антипозитивистские течения в социологии конца XIX — начала XX века	143
<i>Глава восьмая</i>	
Социологическая концепция Фердинанда Тённиса	164
<i>Глава девятая</i>	
Социология Георга Зиммеля	180
<i>Глава десятая</i>	
Социология Эмиля Дюркгейма	204
<i>Глава одиннадцатая</i>	
Социология Макса Вебера	253
<i>Глава двенадцатая</i>	
Социологическая система Вильфредо Парето	309
Заключение	332
Указатель имен	340

УДК 60 К.



ПОЛИТЕХНИЧЕСКОЕ СНАУКА

История буржуазной социологии XIX-начала XX века



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

История буржуазной социологии XIX - начала XX века